Toplum ve Bilim

63 BAHAR 1994

Kriz ve değer: 21. Yüzyılın eşiğinde kapitalizm ve ideoloji **Mahmut Mutman**

Metinlerarasılık, hegemonya ve siyasal alan **Necmi Erdoğan**

Siyasal alanın oluşumu üzerine bir deneme **Ulus Baker**

Demokratik düşüncenin temellendirilmesi ve eleştirel kuram üzerine **İlhan Tekeli**

OSTİM Sanayi Bölgesi esnek uzmanlaşmanın neresinde? **Nadir Suğur**

Avrupamerkezcilik: Sosyal teorinin kör noktası **Biray Kırlı-Kolluoğlu**

Kardeşlik düşüncesi hakkında **Levent Yılmaz**

Toplum ve Bilim

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ
Tanıl Bora

REDAKSİYON KOMİTESİ
Ulus Baker
Necmi Erdoğan
Oğuz Işık
Mehmet Küçük
Mahmut Mutman
Bülent Peker
Erol Taymaz
Meyda Yeğenoğlu

SORUMLU YAZIIŞLERİ MÜDÜRÜ
Tanıl Bora

KAPAK VE SAYFA DÜZENİ TASARIM
Ali Artun • Ümit Kıvanç

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

DİZGİ
Maraton Dizgievi

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

KAMERA VE FİLM ÇIKIŞ
Ebru Grafik

KAPAK VE İÇ BASKISI
Ayhan Matbaası

YAZIŞMA ADRESİ
Konur Sok. 24/4 Kızılay 06640 Ankara
Tel. 425 36 00 • 425 20 71 • Fax: 425 18 15

BİRİKİM YAYINLARI
Klodfarer Cad. İletişim Han
Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel. 516 22 60 • Fax: 516 12 58

KAPAK: Fransız İhtilali'nın başlangıcı: Camille Desmoulins, Palais Royal'in bahçesinde halkı silahlanmaya çağırıyor. H. Merté'nin özgün deseni.

YAYIN DANIŞMA KURULU
Asaf Savaş Akat / Asu Aksoy
Korkmaz Alemdar / Tosun Arıcanlı
Korkut Boratav / Ayşe Buğra
Reşit Canbeyli / Ümit Cizre
Alain Duben / Atilla Eralp
Selçuk Esenbel / Sureia Faroqhi
Nilüfer Göle / Ümit Hassan
Banu Helvacıoğlu /Oğuz Işık
Fatma Işıkda
Huricihan İslâmoğlu İnan
Kemal İnan / Ahmet İnsel
Deniz Kandiyoti /Nihal Kara
Aykut Kansu / Reşat Kasaba
Çağlar Keyder / Eser Köker
Levent Köker / Şerif Mardin
Ünal Nalbantoğlu / İlber Ortaylı
Oğuz Oyan / Ayşe Öncü
Doğan Özlem / Jale Parla
Mithat Sancar / Ömür Sezgin
İlkay Sunar / Burhan Şenatalar
Şirin Tekeli / İlhan Tekeli
İsenbike Togan / Zafer Toprak
İnsan Tunalı / Aydın Uğur
Galip Yalman / Faruk Yalvaç
Meyda Yeğenoğlu / Deniz Yenal
Zafer Yenal / Nurhan Yentürk

Toplum ve Bilim

63 BAHAR 1994

Mahmut Mutman
Kriz ve değer: 21. Yüzyılın eşiğinde kapitalizm ve ideoloji **7**

Necmi Erdoğan
Metinlerarasılık, hegemonya ve siyasal alan **40**

Ulus Baker
Siyasal alanın oluşumu üzerine bir deneme **58**

İlhan Tekeli
Demokratik düşüncenin temellendirilmesi ve eleştirel kuram üzerine düşünceler **102**

Nadir Suğur
Türkiye'de esnek üretim ve küçük sanayi: OSTİM Sanayi Bölgesi esnek uzmanlaşmanın neresinde? **122**

ELEŞTİRİ

Biray Kırlı-Kolluoğlu
Avrupamerkezcilik: Sosyal teorinin kör noktası **140**

İLETİŞİ

Levent Yılmaz
Kardeşlik düşüncesi hakkında **160**

Günay Göksu Özdoğan
"Türk milliyetçiliğine bakmaya çalışırken"in düşündürdükleri **166**

KİTAP TANITIMI **169**

P.Corrigan-D.Sayer: **The Great Arch** (Boğaç Ergene)
V.Shue: **The Reach of the State** (Yücel Terzibaşoğlu)
D.M.Levin: **Modernity and the Hegemony of Vision** (Nuran Erol)
A.Kroker: **Possessed Individual: Technology and French Postmodern** (Nuran Erol)
K.v.Beyme: **Die politische Klasse im Parteinstaat** (Tanıl Bora)

DERGİLERDEN **187**

DÜZELTME **191**

Bu sayıda...

Toplum ve Bilim'in 63. sayısının, siyasetin alanına ve öznesine ilişkin tartışmalara odaklanması tasarlanmıştı. Bu odaklanma –umduğumuz veya vaadedilen kimi yazılardan mahrum kalmamız nedeniyle– hedeflenen düzeyde gerçekleşemedi. Yine de, konuyu çeşitli cephelerinden kuşatan bir sayının ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Siyasetin alanı ve öznesi sorununu, kapitalizmin 21. yüzyıl arefesindeki küreselleşme sürecinin tarihsel bağlamı içinde tanımlıyoruz. Kapitalizmin soyutlayıcı, 'eşleyici' gücünün olağanüstü geliştiği bir bağlam bu. Bilgi/iletişim teknolojisinin ve enformasyon sanaviinin hegemonik hale geldiği çağda, toplumsal ve siyasal yapıları 'merkezsizleştiren', toplumsal formasyonların düzeyleri ve farklı alanları arasındaki ilintileri 'hemzemin' kılan, eşdeğerlik mantığını gittikçe daha fazla hâkim kılan bir dinamik işliyor. Böylece toplumsal ile siyasalın da eşitlendiği bir görünüm ortaya çıkarken, temsil/yansı(t)ma sorunsallığıyla birlikte bizzat siyasetin ve Özne'nin yitişinden sözedilebiliyor. Eleştirel ve özgürleşimci bir özne ve bir siyasallık tanımlama çabası, kapitalizmin 'özsel' çelişkilerinin yeni görünümlerinin özgüllükleri içinde tahlilini gerektiriyor.

Mahmut Mutman'ın "Kriz ve Değer: 21. Yüzyılın Eşiğinde Kapitalizm ve İdeoloji" başlıklı yazısı, küreselleşme; yeni teknolojiler ve tüketim toplumu unsurları ile belirlenen post-modern kapitalizmin ideolojik koordinatlarını çiziyor. Mutman, bu kapitalizmin radikal eleştirisi –ve eleştirel bir öznelliğin inşası– için, Marx'ın 19. yüzyılda yaptığı ekonomi-politik eleştirisinden mülhem bir kültürel politik eleştirisini şart koşuyor. Zira hiçbir somut/özgül koda dayanmadığı halde toplumsal-insani 'değer'leri hep yeniden-kodlamak zorunda olan kapitalizmin, soyutlama gücüne koşut olarak yeniden-kodlama ihtiyacının ve pratiğinin de olağanüstü geliştiği bu evrede; kültürel politik, yani kültür, kimlik, bilgi ve haz üretimi, 'eski dille' konuşursak altyapısal bir anlam kazanıyor. Mahmut Mutman, kapitalizmin güncel –ve müstakbel– krizini, yeniden-kodlama pratiğini ele alırken, 3. Dünya'nın farklılığı/'ötekiliği' meselesine ve oryantalizme geniş yer ayırıyor. Bilginin nesnesini sorgularken öznesini de unutmayan bir epistemolojik tutum açısından, özne ve

kimlik tartışması oryantalizm ve Avrupamerkezcilik izleğine mutlaka açılıyor. Biray Kırlı, E. Said, S. Amin, U. Beck ve D. Bell'in eserlerini ele aldığı "Avrupamerkezcilik: Sosyal Teorinin Kör Noktası" başlıklı kapsamlı kitap eleştirisinde, bu açılımı sağlıyor. Kırlı'nın vargısı, Avrupamerkezcilik eleştirisinin, –örneğin feminizm gibi– sosyal teoriyi radikal bir kendini sorgulamaya iten bir eksen haline gelmesi gereği doğrultusunda.

Kapitalizmin soyutlayıcı, eşdeğerleştirici mantığının serpilmesiyle siyasalın sınırlarının muğlaklaşması ve Özne'nin belirsizleşmesi/'yurtsuzlaşması' eğilimi karşısında radikal, eleştirel ve Marksist teorideki arayışlarda karşılaşılan sorunlar, kimi boyutlarıyla, Necmi Erdoğan'ın " Metinlerarasılık, Hegemonya ve Siyasal Alan" adlı yazısının konusunu oluşturuyor. N. Erdoğan, bu sorunsalı post-Marksizm literatürüne değinerek irdeliyor. Kendini kuran bir faaliyet olarak siyasetin olumsallığını vaz'eden post-Marksist çerçeve; indirgemecilik ve özcülük eleştirisinden hareketle siyasalın (ve öznenin) nihai kapanımsızlığını ilan ederek özgürleşimci bir siyaset anlayışına kapı açarken; eşitsizliği ve sömürü ilişkilerini sorgusuz bırakabilen 'vasıfsız' ve paradoksal olarak 'özcüleşen' bir çoğulculuğa kısılma tehlikesini içermiyor mu? Özellikle Bakhtin'in çalışmalarının zenginleştirdiği metinlerarasılık (ve/veya öznelliklerarasılık) yaklaşımının radikal bir toplumsal eleştiri açısından taşıdığı potansiyel (ve muhtemel 'sapaklar'), Laclau ile Mouffe'nin siyasal teorisi temelinde, bu temel soru ışığında tartışılıyor.

İlhan Tekeli'nin "Demokratik Düşüncenin Temellendirilmesi ve Eleştirel Kuram Üzerine Düşünceler" başlıklı yazısı, bu sayının konusuna daha panoramik bir bakış, belki de bir lügâtçe sağlıyor. Tekeli, postmodernizme bağlı tartışmaları ve Eleştirel Kuram'ın ürünlerini, toplum bilimler için bir yöntemsel ve programatik çerçeve çizmeye dönük bir değerlendirmeye tabi tutuyor.

Yukarıda anılan yazılar, siyaseti/siyasalı 'geç-kapitalizm-sonrası'nın gerçekliği ve literatürü üzerinden tartışmakta. Ulus Baker'in "Siyasal Alanın Oluşumu Üzerine Bir Deneme"si, siyasalı ontik bir düzeye de kayarak, tarihsel, kuramsal-felsefi ve kavramsal belirlenimleriyle inceliyor. Antik siyasetten modern siyasete uzanan süreçte siyasalı tanımlayan kavramlara ve bunların değişimlerine değiniyor. Bunu yaparken, "siyasal eylem", "terör", "şeffaflık", "toplumsal uzlaşma/sözleşme" gibi 'anahtar' kavramların tersyüz edilerek tartışılmalarının zorunluluğunu ortaya koyuyor. Levent Yılmaz'ın *İletişi* bölümünde yeralan "Kardeşlik Düşüncesi Hakkında" değinmesi de, kan bağına dayanmayan "kardeşlik" öznesinin Antikite'den Fransız Devrimi'ne uzanan sürekliliğine ve değişimine dikkat çekerken, Ulus Baker'in rotasına eşlik ediyor.

Levent Yılmaz, "kardeşlik" düşüncesini/kurgusunu bir 'ilksel' hayali cemaat olarak tasvir ederken, *Toplum ve Bilim*'in Milliyetçilik ve Ulus-Devlet'i konu edinen 62. sayısına da bir 'replik' vermiş oluyor. *Toplum ve Bilim*'in eski sayılarının izini süren bir de makale var bu sayıda: Nadir Suğur'un "Türkiye'de Esnek Üretim ve Küçük Sanayi: OSTİM Sanayi Bölgesi Esnek Uzlanlaşmanın Neresinde?" başlıklı

makalesi, kapitalizmin yeni üretim örgütlenmesi ve post-Fordizmi konu alan 56-61. sayımızın gündemini sürdürüyor. Türkiye'de en örgütlü sayılan bir küçük sanayi işletmeleri kümesinin esnek uzmanlaşmaya uzaklığını belirten bir vaka incelemesiyle; esnek uzmanlaşmayla ilgili kuramsal modellerin azgelişmiş ülkeler gerçekliğine 'uyumsuzluğunu' savlıyor.

Toplum ve Bilim'in bir dahaki (64.) sayısının coğrafya ve mekân kuramını konu alacağını duyurmuştuk. Hazırlanmakta olan bu sayının ardından gelecek olan 65. sayı ise, Türkiye'de sınıf yapıları üzerine çalışmaları derleyecek.

6

Yazarlara Not

Toplum ve Bilim'e gönderilen yazılarda, aynı anda başka bir dergiye iletilmiş ya da başka bir yerde basılmış yazılar dikkate alınmaz. Yazarların, yazıların sonuna İngilizce bir özet (2 sayfayı geçmemek kaydıyla) eklemeleri gerekir. Ayrıca yazarlar, isimlerinin başına bir asteriks koyarak makalenin ilk sayfasının altında kendilerini ünvanlarıyla tanıtmalıdırlar.

Yazıların Formatı: Kitaplara, makalelere ve öbür kaynaklara yapılacak göndermelerin hepsi ana metnin içindeki uygun yere parantez içinde yazarın soyadı, yayınlanma tarihi ve sayfası belirtilerek yapılmalıdır. Aynı kaynaklara tekrar başvurulduğunda da aynı yöntem izlenmeli ve '*a.g.e.*', '*y.a.g.e.*', '*a.g.m.*' gibi ibareler kullanılmamalıdır. Eğer yazarın ismi metin içinde geçiyorsa, yalnızca yayın yılını parantez içinde vermek yeterlidir; örneğin, "...İnalcık'ın (1985) belirttiği gibi...'. Eğer yazarın ismi metin içinde geçmiyorsa, hem yazarın ismi, hem de eserin yayınlanma tarihi parantez içinde verilmeli; örneğin, (İnalcık, 1985). Sayfa numarası verilecekse, yayın tarihinden sonra iki nokta üstüste konulmalı ve sayfa numaraları yazılmalı; örneğin, (İnalcık, 1985:23-27). Gönderme yapılan eser iki yazar tarafından kaleme alınmışsa, her ikisinin ismi de kullanılmalı; örneğin, (Lash ve Urry, 1987: 23-27). Eğer yazarlar iki kişiden fazlaysa, '*vd.*' ibaresini kullanınız; (İnalcık vd., 1985: 23-27) gibi. Eğer gönderme yapılan eserler ve yazarlar birden fazlaysa, aynı parantez içinde yazarların isimlerini ve yayın tarihini sıralayınız; (İnalcık, 1985; Mardin, 1989; Poulantzas, 1979) gibi. Buradaki sıralama alfabetik olacaktır. Bu şekilde metin içinde gönderme yapılan kaynaklar, yazarların soyadlarının esas alındığı alfabetik bir düzen içinde makalenin sonuna sıralanmalıdır. Ana metnin içine yazılması uygun görülmeyen notlar için dipnot kullanılabilir; dipnot içinde yapılacak göndermelerde yine ana metin içinde kullanılan yöntem izlenmelidir.

Bu formata uygun olarak kaleme alınmış yazılar, iki nüsha olarak şu adrese gönderilmelidir.

Toplum ve Bilim
Konur Sok. No. 24/4
06640 Kızılay, ANKARA

Dergiye ulaşan yazılar; en geç iki ay içinde hakem-okurların da katkısıyla değerlendirilecek ve sonuç yazı sahiplerine mutlaka bildirilecektir.

Kriz ve değer: 21. Yüzyılın eşiğinde kapitalizm ve ideoloji

*Mahmut Mutman**

Sosyalizmin çöküşü, yeni teknolojik devrim, üretimin küreselleşmesi, hızla yayılan milliyetçilik ve bölgesel savaşlar gibi yüzyılın sonuna doğru yaklaşırken geçirilen hızlı ve ani dönüşümler artık yeni bir çağın eşiğinde olduğumuzu tartışmasız bir biçimde kanıtlıyor. Irak'a karşı savaş sırasında A.B.D. Başkanı George Bush'un resmen ilan ettiği Yeni Dünya Düzeni, aslında kökenleri yakın geçmişteki başka temel dönüşümlere dayanan, basit bir siyasal yeniden yapılanmanın ötesinde daha derin toplumsal, ekonomik ve kültürel dönüşümlerin ifadesi olarak görülebilir.[1] Bugün artık değişmekte olan eski dünya düzeni nasıl bir düzendi?

20. yüzyılın ilk yarısının, yani hem teknolojik-kültürel, hem de toplumsal bir oluşum olarak sanayi kapitalizmi ve erken modern toplumun koyduğu en önemli sorun, faşizm sorunuydu. Küresel bir paylaşım savaşında faşist seçeneğin liberal demokrasiler tarafından yenilgiye uğratılması ise, geriye yönelik bir sorunun, sömürgeciliğin çözülmesi sonucuna yol açmıştı. Böylelikle savaş sonrası düzende, güçten düşen Avrupa'nın modern imparatorluklarının yerine liderliği taze güç A.B.D. almış ve sömürgeciliğe karşı savaşın başını komünistlerin çekmediği her yerde "dekolonizasyonu" desteklemişti. Yeni savaş-sonrası küresel işbölümü içinde, bir yandan soğuk savaş sürdürülürken, öte yandan şimdi siyasal bağımsızlığını

(*) Dr. Mahmut Mutman, Bilkent Üniversitesi Grafik Tasarım Bölümünde Öğretim Üyesidir.

1 Gerçekte Bush'un bu terimle tam olarak neyi kastettiği hiçbir zaman açıklığa kavuşmadı. A.B.D. ekonomik ve politik elitinin de bu konuda açık ve net bir programı olduğunu düşünmek hiç kuşkusuz yanıltıcı olur. Irak'la savaş ve bir yandan IMF'den borç aldığı halde onun tavsiyelerini gerçekleştirmeyen Saddam rejimine bir ders verme, öte yandan da ekonomik gücünü kaybeder gibi görünen A.B.D.'nin Avrupa ve Japonya'ya temel enerji olan petrolün kazasız belâsız akışının hâlâ kendi askeri gücüne bağlı olduğunu hatırlatması etmenlerine dayanmaktaydı. Fakat özellikle bu ikinci etmenin, Orta Doğu'da sınırları yeniden çizme genel projesinden ayrılmaz olduğu da bir gerçek.

elde etmiş Üçüncü Dünya ile ekonomik düzeyde kurulan yeni-sömürgecilik ilişkileri sayesinde transfer edilen artık Batı'da kapitalizmin kendini sosyalize etmesini mümkün kılmıştı (Amin: 1974). Yeni-sömürgecilik ve savaş sonrası küresel düzen bir bakıma, kapitalizmin soyutlayıcı gücünün, yani fiziksel zora dayanan ilişkiler yerine ekonomi-içi süreçler geçirme özelliğinin 20. yüzyıldaki en belli başlı küresel örneği olarak görülebilir (savaş sonrasında A.B.D.'nin başını çektiği modernleşme projeleri de bu soyutlamanın örneğidir).

Bu küresel bağımlılık düzeni içinde ise, Üçüncü Dünya yapısal bir ideolojik hegemonya krizine, yani hiçbir toplumsal grubun kendi yaşam ve değer sistemini topluma kabul ettirememesine, sonuçta zor ilişkilerinin hep su yüzüne çıktığı bir siyasal ortama mahkûm olmuştu.[2] Türkiye'nin ise bağımsızlığını daha erken elde etmiş olması ve diğer pek çok Üçüncü Dünya ülkesinin geçtiği sömürgeci işgal deneyimini yaşamamış olması onu zorunlu olarak bu genel yapının dışında bırakmıyor. Yakın çağ tarihyazımının gösterdiği gibi, Türkiye de, her ne kadar sömürgecilik deneyimi yaşamamış olsa bile, Osmanlı İmparatorluğu'nun özellikle 18. yüzyıldan bu yana içine girdiği Avrupa bağlamında oluşmuş ve bu bağlam içinde modernleşmiş bir toplumdur. Dolayısıyla Türkiye gibi ülkelerdeki "demokrasi" sorununu, Doğulu toplumlara özgü "sivil toplum eksikliği" gibi 19. yüzyılda kurulmuş Avrupa-merkezci söylemin kategorileriyle değil, gerçekte çok daha yakın bir tarih içinde ve özellikle Batı ile girilen eşitsiz ilişkiler düzeninin bir etkisi sonucu oluşan bir sorun olarak düşünmek daha anlamlıdır. Bu eşitsizlik ise, gerçekte göründüğünden çok daha karmaşık boyutları olan bir ilişkiler setidir, ve sadece ekonomik değil, aynı zamanda kültürel, epistemik, siyasal yanları olan küresel bir kuruluşa işaret eder. Örneğin, eğer Batı'daki barış, iktidar ve demokrasinin Üçüncü Dünya'daki şiddet ve istikrarsızlık ile karşılaştırılmasını sık sık ortaya çıkaran, böyle bir karşılaştırmayı empoze eden bir genel durum varsa, bu, Batı'nın gerçekte kendi yönettiği küresel sistemin krizini Üçüncü Dünya'ya transfer edebilme, bir başka yerde lokalize edebilme gücünü gösterir (silah ticareti ve destabilizasyon politikaları bunun sadece yüzeydeki örnekleridir). Daha genel olarak, kapitalist ekonominin Batı'da ve Üçüncü Dünya'da farklı aksiyomlara dayandığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Batı'da teknolojik patlama, Marx'ın öngördüğü kârın düşme oranı eğilimini iyice ortaya çıkarır ve son on-yirmi yıldır ivmesini gitgide artıran krizi getirirken, krizin derinleşmesine paralel olarak ortaya çıkan tüketim toplumu da bir dizi başka değişime işaret etti. Erken modern sanayi toplumunun fordist rejiminin ve daha sonra da Keynes'ci, sosyal demokratik kapitalizmin demirbaşı olan geleneksel Batılı işçi sınıfının gitgide çözülüşüne, yeni toplumsal grupların ve küresel düzeye de çabucak yayılan yeni toplumsal mücadelelerin ortaya çıkışına tanık olduk. Üçün-

2 Hegemonya nosyonunu yaklaşık olarak Gramsci'nin kullandığı anlamda kullanıyorum: bir toplumsal grubun kendi yaşam biçimini başka toplumsal gruplara kabul ettirmesi süreci. (Gramsci: 1978a)

cü Dünya'da ise, resmi, anti-kolonyal milliyetçi ideolojilerin ve bunların kurdukları, çoğu zaman zora dayalı, yapay ve eğreti uylaşımın dağılması krizin en belirgin ifadesi haline geldi. Bu çözülüş siyasal-ideolojik alanın kutuplarını, Hindistan'dan Türkiye'ye, neo-liberal Avrupa-merkezcilik ile yeniden-örgütlenmiş fundamentalist dincilik arasında paylaştırıyor.

Bu yazıda bugünkü dönüşümün ortasında yaşanan krizin değişik boyutlarına değinmek istiyorum. Öncelikle Üçüncü Dünya'daki ideolojik krize yani milliyetçiliğin krizine ve bunun ortaya çıkardığı yeni görünümlere değineceğim. Daha sonra kapitalizmin bugünkü biçimleri olan küreselleşme, yeni teknolojiler ve tüketim toplumu üzerine bir bakış açısı geliştirmeye çalışacağım. Sonuç bölümünde de, bugün temel üretim, dolaşım ve paylaşım nesnesi olarak kültürün ne anlama geldiği üzerine düşünmeye çalışacağım. Okurları önceden uyarmak istediğim bir konu, bu yazının kasıtlı çok referanslılığı ve çok yönlülüğü. Örneğin, bir yandan Türkiye'yi düşünmeye gayret ederken, öte yandan bunu her zaman zorunlu olarak Türkiye üzerine konuşmak biçiminde yapmamaya gayret ettim. Kuramsal olarak, yapısalcılık-sonrası denilen akımlardan geniş ölçüde yararlandığım halde Marx'ın analizinin belli yönlerini yeniden-okumayı yeğledim (bu iki yaklaşımı karşıt olarak alanlar için garip bir tutum). Marx'ı eleştirirken, yapısalcılık-sonrası yaklaşımın da, onun adına Marx'ı eleştirenler kadar ona karşı Marx'ı savunanların da kimi zaman sandığı gibi basitçe "kültürcülük" olmadığını vurgulamaya çalıştım. İslâmcılıktan, teknolojik gelişmeden, küreselleşmeden, değer kuramından ve milliyetçi söylemin örgütlenişinden aynı yerde sözetmemin gereği gerçekliğin parçalanmışlığına ve karmaşıklığına hakkını veren dağınık, ayrışık bir söylem kurma kaygısından doğdu. Bunları yaparken amacım yanıtlar vermek değil, kavramları ve sorunları formüle etmek, açmak oldu.

İdeoloji: Milliyetçiliğin gelmeyen sonu

Üçüncü Dünya'da krize girerek gitgide çözülmekte olduğunu söylediğim resmi milliyetçiliğin ideolojik paradigmasını daha dikkatli incelemek özellikle bugünkü krize özgü karşıtlıkları anlamak bakımından önemli. Üçüncü Dünya'nın resmi milliyetçi söylemi, kaynağını Avrupa Aydınlanmasında bulan Avrupa-merkezci ideolojinin felsefi sorunsalına dayanır. Modern bir söylemsel ve kurumsal formasyon olarak ulus-devleti ve milliyetçiliği de üreten bu Avrupa-merkezci ve evrimci sorunsal, öncelikle zaman ve mekân boyutlarını yeniden örgütleyen bir ilişkiler seti olarak görülmelidir. Avrupa'da kapitalist üretim ilişkilerinin gelişmesiyle ortaya çıkmış ve bu ilişkilerin gelişimine önemli bir katkıda bulunmuş olan, modernlik denilen devlet ve toplum örgütlenmesi bugün içinde yaşadığımız haliyle "dünya"nın kuruluşunu mümkün kılmıştır.[3] Yalnız bu yeni, modern kapitalist formas-

3 Dünyanın kuruluşu ifadesiyle, Heidegger'in "dünyanın dünyalaşması" *("the worlding of the world")* dediği onto-fenomenolojik kuruluşu kastediyorum (Heidegger: 1974).

yon dünyayı kurarken, yerine geçtiği dünya imparatorluklarından bambaşka ilkelere dayanmıştır. Avrupa uygarlığının ulaştığı noktayı kültürel norm kabul ederek diğer tüm kültürleri düz-çizgisel bir zaman anlayışı içinde geriye itme, yeryüzünü uygarlık öncesi "doğal" bir mekân, yani "doğa", "başka" diye tanımlama, gezme, işgal etme, uygarlaştırma (yani kendi normlarına uygun hale getirme), egzotik veya yararlı kılma, bu Avrupa-merkezci sorunsalı kuran ilişkilerdir. Yani sözkonusu olan, basitçe ve dar anlamıyla sömürgeci bir ideoloji değil, Batı ile "dünyanın gerisi" arasında hiyerarşik bir ayrım üreten *bilgisel* bir formasyondur. Bu ayrımın içinde, örneğin Türkiye gibi bir ülke kendini nerede görmeye ve kurmaya çalışırsa çalışsın, Batı değil, Batı-olmayan, Üçüncü Dünya'lı, "öteki" kategorisi içinde yeralıyor ve maddi olarak da bu kategori içinde kurulmuş bir tarihi ve coğrafyası var. Türkiye'deki krizin kendine özgü yönleri ancak böyle maddi bir belirlenimden kalkılarak tartışılırsa anlam kazanır.

Bu Avrupalı sorunsalın bazı temel özelliklerini, özellikle de bizi ilgilendiren özelliklerini daha boyutlu görebilmek için Edward Said'in ünlü çalışması *Oryantalizm*'e bakalım. Edward Said'in incelediği oryantalist metni, Aydınlanma'nın epistemik formasyonunu kuran bir metin olarak alabiliriz.[4] Said, oryantalizmi, Foucault'nun kastettiği anlamıyla bir bilgi-iktidar formasyonu olarak görür. Yani oryantalist bilgi sömürgeci iktidar ile içsel ve karşılıklı bir ilişki içindedir. Oryantalist metnin ürettiği, maddileştirdiği ve yasalaştırdığı ise, "Batı ile Doğu arasında epistemolojik ve ontolojik bir ayrımdır" (Said: 1978: 7). Buna göre, Batı ve Doğu kültürleri radikal olarak birbirinin karşıtıdır, kültürel ve toplumsal özellikleri itibarıyla birbirini zorunlu olarak ve tamamen dışlayan iki ayrı kategori oluştururlar. Bu ayrımı bir güç ilişkisinin bilgi veya hakikat olarak yadsınması/kurulması diye okuyabiliriz. Bu eşitsiz ayrımlama içinde, tabi kategori bir dizi negatif özellikler bağlamında kurulur. Bu negatif özellikler, bir yandan tutarsız olmayan genel bir görünüm çizerken, öte yandan, tek tek alındıklarında, paradoksal biçimde, bir yandan aşırılığı öte yandan yokluğu, eksikliği imler.[5] Bu söylemsel kuruluş basitçe yanlış bilgi veya stereotip üretmez; tersine bir bilgisel söylem kurduğu, doğruyu söylediği ve söylediğini doğru *kıldığı* ölçüde güç kazanır. Böylelikle de ilginç bir biçimde stereotipler çoğu kez doğru bilgiler sayesinde yaşar.[6] Çünkü bu tür betimlemeler-

4 Oryantalizmin esas 19. yüzyılda kendini tam olarak ortaya çıkardığı, dolayısıyla Aydınlanma dönemine tekabül etmediği söylenebilir. Ama oryantalizmin epistemolojik kökenleri çok daha geriye gider. Örneğin, Derrida, Aydınlanma felsefecisi Rousseau'nun evrimci çerçevesinin nasıl Avrupa'yı merkez aldığını gösteriyor (Derrida: 1974: 95-268).

5 Örneğin, Doğulu despot sınıfın aşırı, hayvansı bir cinselliği ya da tüketim arzusu vardır; aynı zamanda Doğulu toplumlar sivil, ikincil mekanizmalardan yoksundur.

6 Burada izlediğim yaklaşıma göre, oryantalizm, basitçe yanlış bilgi, yanlış bilinçlilik değildir. Oryantalizm ile, resimden yolculuk edebiyatına, romandan etnografiye ve sosyolojiye dağılan ve içinde barındırdığı çeşitli bilgi biçimlerinin nihai tutarlılığının mantıksal olarak değil, belli bir bilme arzusu ve özne konumunun ısrarı (ya da veri alınması) sayesinde sağlandığı bir metni kastediyorum. Bu anlamda oryantalizm, dünyayı kuran global ayrım, aynı zamanda söylemsel olarak üretilen bir

de önemli olan betimlemenin içeriğinden ziyade, özellikle de bu söylemi konuşan özne açısından, kurulan karşıtlıkların ekonomisidir (bu nedenle tutarlılık görüntüsü de mantıksal bir tutarlılığı değil, söylemin öznesinin arzusu –bilme arzusu ve belli nesneleri bilme arzusu– açısından tutarlılığı ifade eder).[7] Bir başka deyişle, sorun, bu tür saptamaların *nereden* yapıldığı, Nietzsche gibi sorarsak, söylemi *kimin* konuştuğudur. Bu kimlik ise, aslında söylemi kim konuşursa konuşsun, Batılı, Batı'yı kuran bir kimliktir. Bu tür bir söylemde, farkı ölçen ölçü, aslında bu ölçümden önce varolmadığı ve varolamayacağı halde, tam da böyle bir evrensel, temiz, kirlenmemiş bir ölçü veya ölçümün yapıldığı boş, evrensel bir yer varmış etkisi üretilir. Böylelikle üstün ya da hakim kategori normalleştirilir, yani hakimiyeti hakimiyet olarak gözükmez ve evrensel, doğal norm haline gelir. Batı, böylece evrensel konumu işgal eder, kendini merkez olarak kurar. Burada dikkat etmemiz gereken, bu evrensel konumun aslında her zaman ve ancak *bir başka yerde* olmakla, *bir başkasına dayanarak* üretilebileceğidir. Elbette bu bilgisel ve söylemsel formasyon, Batı ve dünyanın gerisi arasında kurulmuş esitsiz ilişkiler setinden ayırdedilemez. Hatta esas görevi, tam da bu eşitsiz yapıyı *"dissimulate"* etmektir [saklamaktır] (oryantalizm Batı'nın "takiyye"si değil midir?). Dolayısıyla burada gerçekten de bir epistemik formasyonu, yani bir *bilme arzusu* ve *bilme biçimini* kastediyoruz, basitçe sömürgecilik olgusunu, ya da basitçe sömürgeci ideolojiyi değil, ama onlardan fazla, onlardan arda kalan bir şeyi. Sömürgeciliğin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkmamış olan, hatta evrimci anlatısının anti-kolonyal milliyetçi ideolojilerin de sorunsalını oluşturduğu küresel kapitalizmin Avrupa-merkezli epistemik sorunsalını kastediyoruz.

Üçüncü Dünya'nın sömürgeciliğe karşı savaş veren resmi milliyetçi ideolojilerinin toplumsal kökenleri nerede bulunabilir? Resmi milliyetçi ideoloji, istisnasız bir biçimde, sömürgecilerin kurduğu okullarda Batılı eğitim görmüş ve alt bürokratik tabakaya mensup genç, küçük burjuva aydınlar tarafından üretil-

mikro-yapıdır ve konuştuğumuz dilin ayrılmaz bir parçasıdır. Sorun oryantalizmi "aşmak" değil, sorun haline getirmektir. Burada kastettiğimden farklı bir oryantalizm anlayışı için bkz. Huri İslamoğlu - İnan (1987: 1) İslamoğlu - İnan'a göre derlediği bu kitaptaki yazılar oryantalist bir anlayışa dayanmamaktadır. Benim önerdiğim yaklaşıma göre ise, nerede böyle olduklarını sormak gerekir. Yani önemli olan, herhangi bir nesne (diyelim Doğu) üzerine konuşmak durumunda kalındığında neler söylenmek *zorunda* olunduğudur. Toplumsal metnin, yani konuşma-yazma alanının sınırları ve hareketliliği, bilginin nesnesini sorguya çekerken öznesini de unutmayan, daha karmaşık bir epistemolojik tutum gerektirmektedir. Oryantalizme karşı tutum alırken, kendi oryantalizmi "aşmak" isteğimizi dikkatle karşılamalıyız; çünkü, bir anlamda, bir bilgisel formasyon olarak oryantalizm, hep kendini aşarak (yanlışın yerine doğruyu geçirerek) sürmektedir.

7 Burada kastedilen tutarlılık, çelişik uyumsuz önermelerin biraradalığını dışlamayan, yani mantıksal olmayan bir tutarlılıktır. Bu tutarlılık rasyonalist bir açıdan anlaşılamaz. Edward Said'in "Doğu'nun Doğulaştırılması" derken ifade etmeye çalıştığı, bu metinsel ekonominin totolojik sonucuydu. Freud'un incelediği rüyanın mantığında olduğu gibi, söylemsel çelişkileri ve uyuşmazlıkları birarada tutan tek neden bir *arzuyu* tatmin etmeleridir. Derrida'nın ifadesiyle, sözkonusu olan çelişkinin "regüle" edilmesidir (1974: 245)

miştir.[8] Sömürgeci güçlerin böyle bir grubu oluşturmayı hedeflemelerinin nedeni hem yönetimde kendi değerlerine ve ilkelerine sadık bir grup oluşturmak, hem de kendi metalarını satacakları bir pazar için alıcı orta sınıf oluşturmaktı. Avrupa Aydınlanmasının değerleri ile yetişen bu kentli küçük burjuva tabaka ise, Aydınlanma değerlerinin kaçınılmaz olarak çelişkili, diyalektik açılımı sonucunda sömürgeciliğe karşı, milli bağımsız bir devlet oluşturmaktan yana hale geldi. Böylelikle Avrupa sömürgeciliğinin epistemik manevrası bir anlamda kendi kaçınılmaz sonunu getirdi. Ama Batılı güçler oyunu kaybettikleri yerde kazanmış olabilirler mi? Çünkü bu küçük burjuva elit grup aynı zamanda Batılı kültürü ve onun *evrimci* söylemini ve dolayısıyla Batı'nın nesnel, bilimsel diye tanımladığı bir söylem içindeki *yerini* kabul etmişti. Sömürgeci güce karşı çıkan, ama onun felsefi ve kültürel sorunsalına karşı ol(a)mayan, milliyetçi söylem bu çelişkiyi nasıl uzlaştırır?

Resmi milliyetçi ideoloji içinde bu çelişkiyi uzlaştırmanın yolu maddi ve manevi kültür arasında bir ayrım yapmak olmuştur.[9] Bu yaklaşım içinde "ulusal ruh" ile "bilim ve teknoloji" kültürün maddi ve manevi yanları olarak birbirinden ayırdedilir. Milliyetçi akıl yürütmeye göre, bilim ve teknoloji Batı'da gelişmiş olabilir, ama evrenseldir (aklın, özgür bilincin işgal ettiği yer). Tek, evrensel bir bilim ve teknoloji olduğu için de, Batı'dan alınıp ulusal ruh ile birleştirilebilir. Maddi ve manevi kültür ayrımı ise, Batı'da özellikle Aydınlanma sonrasında mümkün olan akılcı felsefeye dayanan bir ayrımdır. Türkiye'de de ikiyüz yıllık Batılılaşma sürecini yönlendiren temel ilkenin, hem sağ, hem sol ideolojilerin paylaştığı böyle bir ayrıma dayandığı söyleyebiliriz. Bu sorunsal Üçüncü Dünya toplumlarının ideolojik alanını kuran en önemli karşıtlığı ifade etmektedir. Bugün resmi milliyetçiliğin krizi kendini İslâmcı eleştiride ifade ediyorsa, sözkonusu eleştirinin eleştirdiği resmi milliyetçiliğin sorunsalını tamamen paylaştığını gözden kaçırmamamız gerekiyor. Hatta, İslâmcı söylemin maddi ve manevi kültür ayrımını çok daha güçlü bir biçimde vurguladığını gözden kaçıramayız. İşte bu nedenledir ki, krizin basitçe resmi milliyetçiliğin krizi olmadığını, her türlü ideolojik ve siyasal söylemi kapsadığını ve nihai olarak rasyonalist bir paradigmanın, bir hegemonya sorunsalının krizi olduğunu saptayalım.

Bu saptama bize içinde bulunulan krizin niteliği ve boyutları hakkında daha ciddi bir fikir verebilir. Şu anda yapmakta olduğumuz gibi salt ideolojik karşıtlıklar düzeyinde baktığımızda bile krizin ne kadar gerçek ve maddi olduğunu görmemek imkansız. Kültür-teknoloji, maddi-manevi gibi ayrımlar ideolojik söylemin her düzeyinde karşımıza çıkıyor. Klasik Aydınlanma rasyonalizmi ise, bu tür karşıtlıkları örgütlemekte artık güçlük çekiyor. Entellektüel dünyada ideolojinin ve kültürün gitgide ekonomiden bağımsızlaşarak, şimdiye değin "ihmal edilmiş" ve

8 Değişik ülkelerden örnekler için, bkz. Roff: 1967; Mitchell: 1988; Berque: 1972; Clifford: 1971; Bourdieu: 1960.

9 Aşağıda özetlediğim milliyetçi söylem çözümlemesi için bkz: Chattarjee: 1994.

nihayet "haklı yerini almış" tartışma ve inceleme nesneleri haline gelmesi de aynı krizin bir başka ifade biçimi olarak görülebilir. Bu görünümlerin bir yandan ne kadar gerçek, öte yandan aynı anda ne kadar *aldatıcı* olabileceğinin göstergesi ise, Üçüncü Dünya'nın Batı'ya bağımlılığının temel epistemik ölçütü olan gelişmeci/kalkınmacı sorunsalın, bugün eskisinden olduğundan çok daha güçlü bir biçimde egemenliğini sürdürmesi. Örneğin, gene İslâmcıların zaman zaman en keskin gelişmeci argümanları yapıyor olmalarını düşünelim. Böyle bir yaklaşım içinde bugünkü İslâmcı hareketi tarihin yinelenmesi olarak görebiliriz. Resmi milliyetçiliğin bu gayrı-resmi, popülist *yinelenmesi*, Hindistan'da Hindu fundamentalizminden Türkiye, Mısır ve Malezya'daki İslâmcı fundamentalizme kadar Üçüncü Dünya'daki "fundamentalist-cemaatçi" hareketlerin temel özelliklerinden biri olarak karşımıza çıkıyor.

Yapısalcılık sonrası düşünürlerden öğrendiğimiz gibi, yineleme aynılık değil farktır. Yineleyen ancak yinelenenden farklı olursa, yineleme sözkonusu olur.[10] Sözkonusu fundamentalizmlerin temel farkı ise, sömürgeciliğe karşı mücadeleleri karakterize eden Hegelci paradigma ile görünürdeki uyumsuzluklardır. Bu paradigma ile, Hegel'in efendi-köle diyalektiği anlatışını kastediyorum. 1950'lerin sonunda Cezayir'i Fransız Devrimi ilkeleri temelinde "uygarlaştırmaya" ve "modernleştirmeye" çalışan Fransız sömürgecilerine "gerçek Fransız devrimcilerinin kendileri olduğunu" söylerken Cezayirli devrimcilerin ifade ettikleri tam da bu efendi-köle diyalektiğiydi. Bu nedenle Hegel'in felsefi modeline daha yakından bakarak uzun bir kuramsal dolayımdan geçmek zorundayız (Chattarjee: 1994: 167-171). Buradaki amacım bu ideolojilerin (milliyetçilik, İslâmcılık, vb.) içerik analizinden daha farklı bir düzeyde, tarihsel biçimlenişler düzeyinde analizini üretmeye çalışmak.

Hegel'in efendi-köle diyalektiği, iki bağımsız bilinç arasında ölümüne bir mücadelenin, yani kendi-bilinçliliğin tanınma mücadelesinin anlayışıdır (Hegel: 1979: 111-119). Kendini ifade süreci içinde, kendi-bilinçlilik bir başka kendi-bilinçlilik tarafından tanınması gerektiği farkeder. İki bağımsız kendi-bilincin karşılaşma süreci içinde her ikisi de hem öteki tarafından tanınmaya, hem de ötekiliği/başkalığı yadsımaya çalışır. Ama arzunun (yaşamın) süregitmesi için mücadelenin sonucu eşitsiz olmak zorundadır. Sonunda bir tanesi ölümden korkar ve

10 Yineleyen ile yinelenen arasındaki fark indirgenemez, çünkü yineleme ilk, köken veya başlangıç dediğimiz, yani "yinelenen"in kırılmış, bölünmüş olması olasılığıdır. Örneğin Derrida'ya göre, 'Önce'nin önce olabilmek için bir 'sonra' tarafından etkilenmiş olması gerekliliği, önce denilenin kendi içinde kırılmış, bölünmüş olması demektir. Bu nedenle yineleme herhangi bir ögenin yerinden oynaması genel olasılığı demektir. "Yineleme dönüştürür, yeni bir şey gerçekleşir" (1977: 175). Platon'daki iki farklı "benzerlik" nosyonunu incelediği bir çalışmasında Gilles Deleuze de Platon'un metninde iyi ve kötü kopya ayrımını bozan, farkın indirgenmesini engelleyen bir başka benzerliğin varlığına dikkatimizi çekiyor. Buna göre "ancak farklı olanlar benzerdir" ve "... benzerlik ancak içsel bir farkın ürünü olarak düşünülebilir." (Deleuze: 1983: 52)

mücadeleden vazgeçer, öteki de hayatını riske ederek mücadeleyi kazanır. Biri efendi, diğeri köle olur. Ama Hegel'e göre, efendi köleyi kendi hakimiyetine tabi kılmasına rağmen, aynı zamanda, kaçınılmaz olarak, kölenin onu tanımasına, kabul etmesine tabi kalmıştır. Köle ise efendiye tabidir, ama öte yandan da, efendiden farklı olarak, işinin nesnesiyle dolaysız bir ilişki kurmuştur. Üstelik, efendi başkasının imgesinde köleyi, yani bağımlı bir özneyi görüyorken, köle başkasının imgesinde efendiyi, yani bağımsız, özgür bir özneyi görür. Dolayısıyla, efendinin zaferi kaçınılmaz yenilgisidir. Köle ise, nesnelerle dolaysız ilişki içinde kendi insani özünü dışsallaştırarak kurtulacaktır. Efendilik kölelik haline gelir ve Hegel'in anlatışı bu köleliğin tersine çevrilmesiyle, yani kölenin kurtuluşuyla sonuçlanır.

Bu Hegelci paradigma Üçüncü Dünya'nın sömürgeciliğe karşı verdiği kurtuluş savaşlarını ve dekolonizasyon mücadelesinin içinden çıkan milliyetçi ideoloji ve programları anlamak bakımından en uygun modeldir. Sömürgeci ulus, tanınma savaşını kazanmış ve öteki ulusu kölesi kılmıştır. Ama bu zafer aynı zamanda gelecek yenilgisidir. Çünkü sömürgeci efendi ulus, başkasının imgesinde tabi bir ulus görüyorken, başkasının imgesinde Egemen Ulus'u gören tabi ulus simgesel tanınma mücadelesinden geçerek egemenliğini kazanacaktır (Cezayirlileri anımsayalım). Felsefi bir anlatı olarak Hegel'in efendi-köle diyalektiği, Benedict Anderson'ın önemli çalışması *Hayalî Cemaatler*'de milliyetçiliğin zamanını tanımlamak için başvurduğu Walter Benjamin'in "homojen, boş zaman" olarak tanımladığı zamansallık içinde gerçekleşir (Anderson: 1991: 22-36; Benjamin: 1968: 261). (Hegel de bu anlatının öznesi olarak gördüğü Avrupalı özneyi –ki modeli Fransız devriminin eşit ve özgür, soyut öznesidir– ve onun tarihini evrensel ve homojen bir tarih olarak kurmuştu.) Bu "homojen, boş zaman" tüm toplumları ve kültürleri aynılaştıran ve hiyerarşize eden evrimciliğin zamanıdır. Yani Üçüncü Dünya milliyetçiliğinin içinden çıktığı rasyonalist paradigma ile aynı zamanda "insanın evrimi", "sanayileşme", "modernleşme", "rasyonalizasyon", "demokratikleşme", "anayasalaşma" gibi terimlerle konuşan bir metin kastedilmektedir.

Hegel efendi-köle diyalektiğini kölenin zaferiyle sona erdirmişti. Sömürgeciliğin ortadan kalkışının global eşitsizlikleri ortadan kaldırmadığı ise gayet açık. Savaş sonrası "dekolonize" olmuş, "post-kolonyal" dünyanın yeni-sömürgeci niteliği, yukarıda belirttiğim gibi, kapitalizmin "ekonomi-dışı zoru" sürekli ortadan kaldırma eğiliminin, yani kapitalizmi karakterize eden *soyutlama* gücünün küresel çaplı bir örneğini oluşturmaktadır. Bu bağlam içinde Hegel'in felsefesinin önemini olduğu kadar sınırlarını da kavramaktayız. Hegel, "mutlak ruhun diyalektiği" dediği süreç ile, bir bakıma hem yanlış (aldatıcı), hem de zorunlu bir hareketten sözediyordu ('simgesel'in hareketinden de diyebiliriz). Eğer, Hegel'in anlatışı mutlu bir sonla, yani kölenin özgürleşimi ile bitiyorsa, bunun nedeni anlatının en başında karşı karşıya olan kendi-bilinçliliklerin birbirine *eşit* varsayılmasıdır. Hegel'in anlatışında efendi ve köle *aynı* dünyayı paylaşırlar, aralarında bir *süreklilik* vardır. Efendi ve kölenin ayrı dünyaları ve

öznellikleri olduğunu, yani aralarında bir süreklilik değil, fark olduğunu söyleyen bir anlatı ise bambaşka bir biçimde kurulmak zorundadır. Efendi ile köleye aynı dünyayı, aynı öznelliği paylaştırmakla, Hegel, temiz, eşit, kirlenmemiş bir başlangıç, bir tek ve *herkes için aynı olan, fenomenolojik bir evren* kabul ediyordu. Fark'ı çelişkiye dönüştürmek gerçekte bu aynılık evrenini sürdürmenin garantisidir. Hegelci çelişkinin mantığı içinde başkalık basitçe kimliğin bir uğrağı, dolayımı haline gelir. Hegel bir yandan öznenin kaçınılmaz biçimde kendi içinde bölünmüş ve kendinden kopmuş olduğunu gösteriyor, öte yandan da sonunda özne kendine eşit ve özdeş kalıyor, kendine dönüyordu. Böylelikle Hegel, yanlış ama zorunlu bir hareket olarak, bir kurgu olarak kimliğin ve egemen ve bağımsız özne-liğin kuruluşunun mantığını göstermişti.

Ama tam da aynı nedenle, yani her zaman bir "kimliğe" yani bağımsız ve kendine-özdeş bir konuma dönülmek zorunda olduğu için, Hegelci anlatının sınırlı ekonomisi içinde, sömürgeciliğe karşı kurtuluş savaşları elit milliyetçiliğin ideolojik söylemine indirgenmek zorundadır. Birinci ve Üçüncü Dünya'lar arasında kapanmak yerine daha da açılan aralık, efendinin ve kölenin öznelliklerinin aynı değil farklı olduğuna, aralarında süreklilik değil kopma olduğuna işaret ettiğine göre, bu farkı nasıl eklemleyebiliriz? Hiçbir zaman efendi, yani bağımsız, özerk özne olamayan, efendi ile köle anlatısına sığmayan (ya da bu anlatıdan eksik kalan) bu özne konumu nerede kurulabilir? Bu "konum olmayan konumu" düşünebilmek için, Gramsci'nin *"subaltern"* [tâbi] kavramına başvuralım. Tipik popülist ideolojilerde "halk" orta sınıfları ve onların değerlerini ifade eder. Gramsci ise, *"subaltern"* nosyonu ile, bir toplum içinde seçkin ve yönetici konumda olmayan kesimlerin tümüne göndeme yapıyordu (1978: 52-55). Dolayısıyla sınıfsal bir konumu kastetmiyordu. Örneğin sömürgeci yönetim altında hızla kentleşen ve sömürgeci değerlerle yönetilen bir toplumda orta düzey köylüler de yoksul köylülerle birlikte "subaltern" bir konumu paylaşabilirler. Gramsci'yi bu yönde izleyerek, *"subaltern"* ile, herhangi bir toplumsal düzen veya siyasal yönetimde hiçbir şekilde yönetime katılma veya kendini ifade etme şansı olmayan, bu şansı sistemin eklemlenişi yüzünden ortadan kalkmış olan kesimleri kastediyoruz (yani *popülus*'u değil de pleb'leri –ve kavramı bu biçimde ele aldığımızda, örneğin Batılı işçi sınıfının, sendikalar ve partiler aracılığıyla temsil edilen belli üst kesimlerinin *"subaltern"* bir konumu olmadığını söyleyebiliriz). Böyle bir kullanımın Gramsci'nin yaklaşımının ruhuna aykırı düşmediği kanısındayım; özellikle Gramsci'nin *"subaltern"* grupların nasıl zorunlu olarak parçalanmış ve tikel olaylara dayanan, çünkü yazımı her zaman için seçkin grupların hegemonya müdahalelerinden geçen bir tarihleri olduğunu ısrarla vurgulamasını gözönüne alırsak (Gramsci: 1978: 54-55). İşte Batı sömürgeciliğine karşı verilen savaşlara baktığımızda, sömürgeci yönetim altındaki tüm ülkelerde, işgalin ilk günlerinden itibaren *"subaltern"* kesimlerin sömürgeci güçlere karşı, çoğu kez dinsel veya *"millenarian"* hareketler biçiminde mücadele verdiğini görüyoruz (gene de böyle betimlemelerin, söylemsel içerikler

düzeyinde kaldığı ölçüde yanıltıcı olabileceğini vurgulayalım, çünkü çoğu zaman sözkonusu olan aşkın güçlere tabiyeti imleyen dinsel bir metinden, dinsel görünüm altında olsa dahi, siyasal militanlığın metnine geçiştir). Milliyetçiliğin yazdığı resmi tarih ise, bu mücadeleleri, ya olgunlaşmamış kabul eder, ya sapkın, yanlış olarak görür, ya da folklorize ederek resmi tarihin homojen, evrimci zamanı içinde eritir (Guha and Spivak: 1988).[11] Kural olarak, milliyetçi tarihyazımı anti-kolonyal mücadeleyi küçük burjuva seçkinlerinin mücadelesi ile başlatır.[12]

Gerçekte milliyetçi söylemin en duyarlı olduğu noktalardan biri tam da bu *zaman* sorunudur. Milliyetçiliğin zaman sorunsalını anlamak için Homi Bhabha'nın Benedict Anderson'a yönelttiği eleştiriyi sunmak istiyorum (Bhabha: 1990). Bhabha'ya göre milliyetçiliğin zaman sorunsalı Anderson'ın bize sunduğundan daha karmaşıktır. Milliyetçilik belli bir düzçizgisel zaman anlâyışına dayanır ve bir başlangıç mitolojisi, bir köken efsanesi kurar. Buna bağlı olarak "halk" pedagojik, eğitsel bir söylem içinde çağrılır/kurulur. Ama milliyetçi öğreti ve eğitim aygıtını oluşturan bu başlangıç mitolojisi tek başına milliyetçi söylemi kurmaya yeterli değildir. Bir köken ve referans olarak "halk" sürekli yeniden-çağrılmak ve ulusal söylem *"perform"* edilmek [işlenmek] zorundadır. Milliyetçiliğin krizini, biçimsel düzeyde, söylemin *içindeki* bu kırılma, yani yineleme veya uygulama zorunluluğuna bağlayabiliriz. Bu kırılma "pedagojik" ve "performatif" olarak iki ayrı zamansal boyutun varlığına işaret eder. Pedagojik zaman evrimsel, birikimsel bir zamansallık, performatif ise, seriyel, yineleyimsel bir zamansallıktır. Ulusal pedagojinin nesnesi olarak halk, söylemsel bir tersine çevrilme ile anlamlama sürecinin öznesi haline getirilerek sunulur. Referansı (nesneyi) özneye çeviren bu retorik strateji, aynı zamanda, kaçınılmaz olarak, (halkı) temsil etme iddiasının anlamlama ve çağırma süreci içindeki krizine işaret etmiş olur. Yerellikler, stiller, lehçeler, yani çoğulluk, ulusal kültürün göstergeleri haline dönüştürülür ve anlatı ulusal bir özneyi çağırır. Öte yandan, tam da bu performans, pedagojinin dışsal bir sınır olarak kurduğu ulusal farkın, aynı zamanda kaçınılmaz olarak *söyleme içsel* olduğunu ima eder. Bir başka deyişle, performans, pedagojik zamandan önce gelen, ama yine de evrimsel ya da kronolojik olmayan bir başka zamanı ve kimlik kuramayan, yani basit, türdeş ve indirgenebilir olmayan, heterojen bir yeri ima eder. Tüm kimlik ve

11 Bu anlayışın önde gelen savunucuları arasında yeralan, Hindistan'ın ünlü *Subaltern Studies* dergisinde toplanan tarihçiler, *"subaltern"* grupların mücadele tarihlerini ve *"subaltern"* bilinci resmi belgeler ve tarihyazımı içinde özel yöntemler geliştirerek okumayı ve böylelikle tarihyazımını yerinden oynatmayı, krize sokmayı önerirler (Guha ve Spivak: 1988). Aynı derlemenin önsözünde Gayatri Spivak bu tarihçilerle *"subaltern"* gruplar arasındaki uzaklığın indirgenemez olması nedeniyle, sözkonusu yerinden oynatma çabasının *"subaltern"* bilinci yeniden kurmaya hiçbir zaman dönüşemeyeceğini ileri sürmektedir.

12 Milliyetçi tarihyazımı, yerli ya da yabancı olabilir. Örneğin Osmanlı Türkiye'sinde Batılılaşma süreci denilen tarihsel süreç gerek yerli, gerek yabancı araştırmacılar tarafından tipik olarak elit bir sorunsal içinde düşünülmüştür.

köken söylemi bu yer olmayan yer, köken-olmayan köken sayesinde mümkündür, çünkü kimliği sabitlemek için gerekli yinelemeyi mümkün kılan bu köken olmayan köken, yani kökenin basit değil bölünmüş, ayrışık oluşudur.[13] İşte Gramsci'nin *"subaltern"* ile kastettiği özne konumu da böyle ayrışık, dağılmış ve farklı bir uzamda/zamanda yeralır.

Ne var ki bu konumu, İslâmcı söylemin öznesi ile karıştırmamalıyız. Eğer, oryantalist karşıtlık içinde İslâm Batı'nın "öteki" ise, *"subaltern"* konum bu öteki'den daha başka olan, her zaman daha başka kalan konumdur. Örneğin, bugünkü siyasal-kültürel görünümün en ilginç yanlarından birisi olan büyük kentlerin sokaklarında tesettüre uygun giyinmiş, hatta kara çarşaflı kadınların ve İslâmi giysili erkeklerin yeniden gözükmesi, Freud'un bastırılanın geri dönmesi adını verdiği mekanizmanın bir örneği olarak görülebilirse; *"subaltern"* konumun varolan hiçbir söylemin geri döndüremediği, her siyasal söylemin zorunlu olarak unuttuğu, yitirdiği koşul olduğunu söylemeliyiz. Bastırılanın geri dönmesi, gerçekte bir türlü kapatılamayan bir aralığın, indirgenemeyen bir farkın, yani geçmişte bir türlü olmamış ya da yanlış gitmiş bir şeyleri tamir etme çabasının bir ifadesidir. İdeolojik alana her biri kendi içinde bütünlüğü olan kategorilerden oluşmuş homojen bir alan olarak değil de, bilinçdışı gibi yapılaşmış bir alan, yani karmaşık, heterojen bir ilişkiler ve ayrımlar alanı olarak yaklaşır ve ideolojiyi homojen bir kategori olarak değil de pratik bir kuruluş, bir referans ve yineleme sorunu olarak görürsek, İslâmcılığı bir ideolojik kategori olmaktan önce ulusal çağırma ve kuruluş sisteminin krizi ve aynı anda bu krizin *"metonimik"* [mecazî] bir yer değiştirmesi, kayması olarak okuyabiliriz. "Ulusal", referans ancak karşıtlık ve yineleme içinde kurulabilen bir kurgudur (*"subaltern"* farkın sürekli indirgenmesinin kurgusu).[14]

Bu yaklaşımı izlersek, milliyetçiliğin krizi olarak İslâmcı kurgunun da, oryantalist metnin kurduğu "Batı ve Doğu arasındaki epistemolojik ve ontolojik ayrımın" kendini bir başka ortaya çıkarış, ifade ediş biçimi olduğunu söyleyebiliriz. İslâmcı söylem Batıcı söylemin değersizleştirdiğini (sivil toplum kuramayan fetihçi bir din olarak İslâm) yeniden değerli kılmaktadır (Batı'nın yoz ahlâkına karşı üstün bir ahlâk sergileyen, bireyci olmayan, hoşgörülü ve dayanışmacı bir din olarak İslâm). Ama hâlâ Batı ile İslâm arasında radikal bir karşıtlık varsayılmak zorunda olduğu için İslâmcı konum daha sempatik oryantalist uzmanların İslâm hakkında söylediğleriyle de pekâlâ uzlaşmaktadır – bir başka deyişle, oryantalizm, basitçe Do-

13 Bu yorumun kaynağı Jacques Derrida'nın "genelleştirilmiş referans yapısı" kavramı (Derrida: 1982: 24). Derrida'ya sadık kalarak, burada "referansı" en geniş anlamıyla, yani başka bir şeye gönderme yapma anlamında alıyorum.

14 Tabii burada kurgu derken tamamen zihinsel bir kuruluşa işaret etmiyorum. Örneğin, ulusallığın temel bir ölçütü sayılan dil, maddi bir kuruluştur. Basitçe sözü değil, söze eşlik eden jestleri ve davranışları ve onun gerisindeki yazıyı –dolayısıyla suskunlukları– basitçe sözün anlamını değil sesleri, sessizlikleri, ritmi ve girtlağı, eğitim aygıtını, medyayı, vb. içeren anlamıyla dil, baştan aşağı *maddi* bir kuruluştur. Ulusal devlet aygıtı, askeri örgütlenme, ulusal bir pazar ve ekonomi, ulusal bir para birimi, vb. "ulus" kurgusunun maddi boyutlarını oluştururlar.

ğu'nun yanlış, stereotipik bilgisi değil, yukarıda belirttiğimiz gibi, sınırları, kültürleri, coğrafyası ile *dünya* dediğimiz uzamın kurulmasıdır. Bu nedenle de İslâmcılık tamamen çelişkili bir rol oynamaktadır. Yalnız bu çelişkiler İslâmcılığı imkansız değil, mümkün kılan çelişkilerdir: İslâmcılık bir yandan seçkin (elit) milliyetçiliğin popülist bir eleştirisi, öte yandan milliyetçiliğin yeniden örgütlenmesidir; bir yandan oryantalizmin tersine çevrilmesi, öte yandan onun kurduğu mutlak karşıtlığın böylece onaylanmasıdır. İslâmcılığın milliyetçiliğin krizi olması demek, öncelikli bir kimlik ve köken söylemi olması demektir. Böyle bir söylemin performansı da *"subaltern"* konumun bastırılması üzerine dayanır. Çünkü İslâmcılığın çağırdığı özne de, kendi temsiline ya da sunumuna özdeş, ayrımsız, bütünsel bir kimlik kuran bir öznedir. Resmi milliyetçilikten farkı nedir o zaman İslâmcılığın? Bu fark, basitçe söylemin içeriğinde değil, yani İslâmcı söylemin (ya da laik söylemin) bize söylediği gibi İslâmiyet'te değil, tam tersine ulusal-kültürel söylemin küresel-oryantalist karşıtlık içinde *yeniden konumlanışında* aranmalıdır. Bir başka deyişle, resmi milliyetçilik özneyi Hegelci efendi-köle diyalektiği sorunsalı içinde çözer ve kurarken –"ulusal egemenliğin" anlamı tam da budur– İslâmcılık Batı'dan mutlak anlamıyla farklı olarak bulunabilecek en "ulusal" ögenin en uca kadar itilişidir. Bu noktada İslâmcılık hakkında neler söyleyebiliriz?

İslâmcı kurguyu üreten söylemsel ekonomi içinde uçların geçişliliğini ve özdeşliğini unutmayalım. Gene de antagonizmanın mutlaklaştırılması ve İslâmcılığın Batı'nın saf olumsuzlaması olma arzusu bugünkü ideolojik alanı karakterize eden önemli bir görüntü. Sözkonusu olan oryantalist küresel karşıtlığın salt olumsuzlama biçiminde yeniden konumlanışıdır. Böyle bir yeniden-konumlanış, yani İslâm-cılık tamamen modernlik sonrası bir sonuç ve aynı zamanda Avrupa-merkezciliğin, Batı hegemonyasının en aldatıcı ve en gerçek biçimde onaylanması, haklı kılınmasıdır. Türkiye ise yeniden konumlanışın belki de en az tehdit edici olduğu bölgelerden birisi olarak görülebilir (örneğin, Afganistan, Cezayir veya Mısır'dan çok daha az tehdit edici).[15]

Tabii bu söylediklerimiz, İslâmcılığın yönelttiği tüm kültürel, siyasal ve toplumsal eleştirilerin dolayısıyla geçersiz olduğu anlamına gelmiyor. İslâmcı söylemin küresel karşıtlıkların kurduğu değerleri "tersine çevirme" işlemi, modernleşme ve Batılılaşmanın söylemsel dinamiğinin ortaya çıkardığı kaçınılmaz bir uğraktır. Asıl sorun ise, İslâmcı bir konumun bu tersine çevirme ile yeterli kalması, yani tam da İslâm-cı olması nedeniyle eleştirisinin sınırlı kalmasıdır. Halbuki İslâm da, hem tarihsel, hem güncel olarak, Batı uygarlığının, Batı sisteminin ayrıl-

15 Bunun en temel nedenlerinden birisi de doğrudan sömürgeci yönetimden geçmemiş Türkiye'de milliyetçi ideolojinin Batı-merkezci programının, paradoksal biçimde, çok daha ulusal bir nesne biçimine bürünmesi. Aynı görünüme bir başka açıdan bakarsak, Türkiye'nin dar anlamıyla kültürel bir düzeyde (örneğin giysi, vb.) en çok Batılılaşmış Hıristiyan-olmayan Üçüncü Dünya ülkesi olduğunu, ama belki başka açılardan (örneğin toplumsal örgütlülük açısından) Hindistan veya Kore'den çok daha az Batılılaşmış olduğunu söyleyebiliriz.

maz bir parçasıdır.[16] Bu uygarlık sisteminin dışında, aşkın bir kimlik varsaymak bu sistemi yeniden üretmenin en sağlam garantisi olabilir.[17] Sistemin bir terimini basitçe tersine çevirme, sistemin *en genel yapısı* içinde edinilmiş adı ve bu ad'a yapılmış arzu yatırımını olduğu gibi kabul etmektir. Bu anlamda İslâmcı hareket hem sisteme meydan okumakta, hem de paradoksal biçimde onu en ciddi biçimde yeniden-üretmekte, Batı metafiziğinin kimlikçi, ayrılıkçı mantığını sürdürmektedir. Tüm bir dizgeyi yerinden çıkartacak olan ise, her türlü adın ve kimliğin neleri unutmak ya da bastırmak pahasına kabul edildiğini gösterebilen esitsiz, karmaşık, devingen ve *sonuçsuz* bir söylem kurmaktır. Böyle bir söylem ise, sistemin ötesinden konuşan bir sesle değil, paradoksal biçimde ancak sistemin içinden, içine yerleşmekle ve terimlerini sürekli ayrıştırmakla ve sorgulamakla üretilebilir.

Bu bölümde Üçüncü Dünya'da milliyetçiliğin toplumsal kökenleri, epistemik sorunsalı ve gelişim mantığını inceledik. Bu incelemeyi yapabilmek için, paradoksal biçimde, milliyetçiliğin krizinden başladık. Yani milliyetçiliğin krizinden sözederken, hiçbir norm varsaymadık ve krizi tam da ulusal bir kimlik kurma *çabasının* ifadesi olarak düşünmeyi önerdik. Elbette sözkonusu krizi miliyetçi ideoloji ile sınırlayamayız. Üçüncü Dünya'da ulusal çağırmanın ve ulusal öznenin krizi, içinde bulunduğumuz hızlı küreselleşme sürecinin bir parçasıdır. Bu küreselleşme ise, gerçek anlamda yeni bir çağ eşiğinde olduğumuzu ve kapitalizmin yeni bir biçimine doğru yöneldiğimizi göstermektedir. Sosyolojide ne zamandır sözü edilmekte olan sanayi-sonrası toplum, tüketim toplumu gibi betimlemelere son yıllarda "postmodern" bir kültürel formasyona girmiş bulunduğumuz gözlemi de eklendi.[18] Öyleyse şimdi de kapitalizmin geçirdiği bu büyük dönüşüme, gene Üçüncü Dünya'yı gözden uzak tutmadan bakalım. Aslında gözden uzak tutmamanın ötesinde bugün postmodern denilen dönemde Üçüncü Dünya'nın yeniden ve başka bir önem kazandığını iddia edeceğiz.

Ekonomi: Sermayenin gelmeyen sonu

A.B.D.'de Reagan ve İngiltere'de Thatcher hükümetleri, savaş sonrası Keynesci sosyal kapitalizmi politik olarak sona erdirmiş ve yeni bir ekonomik liberalizasyon

16 En azından Batı dediğimiz uygarlık sisteminin özelliklerinin ne anlamda tamamen kendine özgü olduğunu sormalıyız. Örneğin Bahattin Akşit'e göre, İslâm'da skolastik ve akılcı eğilimler arasında, birincisi lehine sonuçlanan önemli bir çekişme olmuştu. Bkz. Bahattin Akşit: "İslamic Education in Turkey" *Islam in Modern Turkey*, der. Richard Tapper (London: I.B. Tauris, 1991)

17 Bu bağlamda, İslâmcı aydın denilen grup içinde İsmet Özel ilginç bir yer işgal ediyor. Özellikle İslâmcı olduktan sonraki döneme ait şiirlerinde İsmet Özel, sistemin içindeki bir boşluktan, kurulan özne konumlarının kaçınılmaz biçimde kırıldığı, garip mesafelerin, iç-uzaklıkların oluştuğu, konum olmayan bir konumdan *yazmaktadır*. Halbuki, siyasal makalelerinde aşkın, doğru Müslüman konumdan *konuşmaktadır*.

18 Bu konuda en bilinen argümanlar için, bkz. Daniel Bell: 1973; Jeon-François Lyotard: 1984; Fredric Jameson: 1991; John Urry and Scott Lash: 1987.

başlatmıştı. Dolayısıyla bu liderlerin temsil ettiği yeni-muhafazakâr, yeni-liberal hegemonya bir dönüm noktası olarak alınır hale geldi (Hall: 1988). Ekonomik metin düzeyinde ise, kapitalizmin geçirmekte olduğu büyük değişimin başlangıç tarihi olarak 1973'te borsa hesaplarının kompüterize olmasını gösterebiliriz. Bu kompüterizasyon "değer"in üretimi ve dolaşımında gerçekleşen kökten değişikliklerin dönüm noktasıdır. Bu bölümde kapitalizmin geçirdiği çağdaş dönüşümleri üç ana başlık altında incelemek istiyorum: Tüketim toplumunun ortaya çıkışı, teknolojik devrim ve küreselleşme. Bu dönüşümler elbette birbiriyle ilintilidir ve her ikisinin etkilerinin Türkiye için ne kadar gerçek olduğunu ayrıca belirtmeme gerek yok. Bu dönüşümlere ilişkin argümanımı ise, en baştan özetlemek istiyorum: kapitalizmin dönüşümü, 19. yüzyılda kurulmuş bir siyasal program olarak modern sosyalizmin sonunu getirirken, paradoksal biçimde Marx'ın analizinin, en azından temel bazı yönlerinin, önemini yitirmek bir yana daha da önem kazandığının bir işareti olarak alınmalıdır.

Öncelikle Marx'ın analizinin özgünlüğüne dikkati çekmek istiyorum. Bunu ise, Marx'ın söylediklerini tekrarlayarak yapmaktansa, bugün yaşadığımız toplumsal görünümler ve biçimler ile Marx'ın metni arasında dinamik bir ilişki kurarak yapmayı deneyeceğim. Çağdaş kapitalizmin dönüşümlerine uygun olarak İstanbul kentini niçin global pazarda satmak gerektiğini anlattığı son bir makalesinde Çağlar Keyder şöyle yazıyor:

> Artık ekonomilerin kaderini sermaye belirliyor ve sermaye sınır tanımıyor. Globalleşme dediğimiz de bu. Sermayenin hakimiyeti *soyut düzeyde değil artık*; analitik olarak söyleyegeldiğimiz şeyler *pratikte her gün karşımıza çıkıyor*. (1994: 66 - vurgulama benim)

Burada Keyder "soyut" ve "pratik" nosyonlarını ne anlamda ve hangi düzeyde Marx'a ait olduğu tartışılması gereken (ve liberalizme deplase olarak varlığını sürdüren) bir siyasal dil içinde kullanmaktadır. Çünkü Marx'ın analizini özgün kılan, Keyder'in söylediğinin tam tersine, sermayenin mantığının tanım itibarıyla soyut olduğunu göstermesidir. Marx açısından toplumu birleştiren *sermayenin soyut mantığıdır*. Kapitalizmin temel bir aksiyomu olan "genel özdeşliğin" soyut mantığı, en basit ve günlük biçimiyle karşımıza *para* olarak çıkar. Aşağıda önemsiz gibi gözüken bu kuramsal nokta üzerinde durmak ve kapitalizmin tüm mantığının nasıl bir soyutlama mantığı olduğunu göstermek istiyorum. Bu amaçla, geldiğimiz en son noktada, yani postmodern tüketim toplumu üzerinde yoğunlaşmak istiyorum.

20. yüzyılda kapitalizmi karakterize eden "tüketim toplumu" gerçekte uzun bir süredir değişik araştırmacıların dikkati çektiği ve üzerine ayrıntılı çözümlemeler getirdiği bir konuydu. Tüketim toplumunun en özet tanımı olarak *kültürün kapitalist üretim ve dolaşımın temel ögesi* haline gelmesini verebiliriz. Kitlesel üretim

ve çoğaltım teknolojilerinin yüzyılın başında ilk çözümlemelerinden birini yapan Walter Benjamin, modern teknolojinin hem demokratikleştiren, hem de faşizme açık çelişkili yönlerine dikkati çekmişti (Benjamin: 1968). Daha sonra Adorno ve Horkheimer'in formüle ettikleri kitle kültürü eleştirisi ise, fordizmin de ayrılmaz bir parçası olan kitle üretiminin gitgide kültürel alanda örgütlenişini kavramaya yönelik bir çabaydı (1973). Yalnız Adorno ve Horkheimer'in çözümlemesinde kitle kültürü hâlâ klasik kuramda konulduğu haliyle üretim nosyonu açısından incelenmiş, örneğin tüketimin ne olduğu sorgulanmamıştı.[19]

Çağımız toplumbilimcileri arasında özellikle Jean Baudrillard tüketimin mantığını ciddi bir biçimde sorguladı ve bugünkü postmodern tüketim kültürünün belki de en ilginç çözümlemelerinden birini sundu.[20] Baudrillard'a göre, Berjamin'in dikkati çektiği mekanik yeniden-üretim ya da çoğaltım *(reproduction)* teknolojileri artık tamamen kendi başına bir mantık kurarak her türlü başlangıç noktasını ya da referansı ortadan kaldırmışlardır: medya bize dünyada olan biteni anlatmamakta, sadece, bu görüntü altında, dijital kodlara dayanan modelleri ve "simülasyonları" sunmaktadır. Bunun bir sonucu da, klasik kuramsal yaklaşımların öngördüğünün tersine, kullanım değerinin taşıyıcısı işçiler tarafından değer ekonomisinin aşılması yerine, sistemin kendi içinde patlayarak değişimin ve tüketimin öncelik kazanmasıdır. Baudrillard'ın Marx eleştirisine ve yaklaşımının ayrıntılarına burada girmemiz mümkün değil. Ama şu kadarını belirtmek bizim buradaki amaçlarımız bakımından yeterli: Baudrillard haklı olarak, Marx'ın kullanım ve değişim değeri arasında yaptığı ayrımı, kullanım değerinin evrensel ve biyolojik olarak belirlenmiş ihtiyaçlar varsayması bakımından eleştirerek, kullanımın her zaman toplumsal olarak kurulduğunu ve değişimin mantığına tabi olduğunu gösterdi. Ama aynı zamanda da Marx'ın başka bir okumasının mümkün olmadığını ima etmiş oldu. Böylelikle Baudrillard, ortodoks Marksizmi de karakterize etmiş olan bir varsayımı, Marx'ın metninde değerin emeği "temsil" ettiği varsayımını sürdürmektedir. Bu varsayıma göre, değerin üretim, dönüşüm ve dolaşım süreci sürekli, kopuşsuz ve homojen bir süreçtir. Halbuki Marx'ın metni bir başka biçimde de okunabilir. Örneğin, özellikle *Grundrisse* ve *Kapital*'deki belli pasajları dikkatli bir biçimden gözden geçirmeyi öneren Gayatri Spivak, Marx'ın değeri basitçe bir temsil *(representation)* değil, aynı zamanda fark *(differential)* olarak tanımladı-

19 Bu eleştiri, aşkın bir eleştiri biçimi olan ortodoks sol eleştiriden farklıdır. Adorno "içkin" eleştiriyi dikkatli bir biçimde "aşkın" eleştiriden ayırdetmişti (Adorno: 1972). Bu yaklaşımda bence asıl sorunlu olan, yüksek ve bayağı kültür ayrımının Adorno'nun söyleminde hâlâ süregitmesiydi. Bu da içkin eleştirinin avangardizme dönüşmesine yol açtı.

20 Baudrillard'ın eleştirel söylemi Marx'ın ve Saussure'un (meta fetişizmi olarak kapitalist değer ve fark olarak dilsel değer) yaklaşımlarını biraraya getiren daha genel bir maddeci değer ya da gösterge kuramı oluşturma çabası olarak başladı (Baudrillard: 1981) Baudrillard'ın "üretimcilik" mitolojisi ve Marx eleştirisi için, bkz: Baudrillard: 1975.

ğına dikkati çekiyor.[21] *Kapital*'e yazdığı önsözde Marx değeri "basit ve içeriksiz" olarak tanımlamaktadır.[22] Spivak'a göre, emek, değer, para ve sermaye arasındaki ilişkiler türdeş bir devamlılık veya aynılık arzetmezler, tersine, bu ilişkiler süreksiz, kopuk kalır, basitçe bir sonraki bir öncekini temsil etmez.[23] Marx'ın sayfalar boyu incelediği/yazdığı, değerin hiçbir uğrağının ötekine eşit ya da özdeş olamadığı, değerin sürekli dönüşüme uğradığı *açık uçlu* bir metindir. Öte yandan kapitalizmin değerin (ürünün) belirsizliğini ortadan kaldırmaya, değeri eşitlemeye, indirgemeye, özdeş kılmaya çalışan bir sistem olduğu söylenebilir. Kapitalizme bu anlamda yaklaştığımızda *paranın* oynadığı temel rolü gözden ırak tutamayız. Paranın eşitleyici ve özdeşleştirici gücüne Marx sık sık değinmişti. Örneğin kitlelerin ideolojilere onay vermesi gibi fikirsel bir sorunsaldan çok daha önce kitlesel onay banka hesabı ve kredi sistemi gibi paranın dolaşımını sağlayan (ya da değerin para denilen bu soyut biçim olarak dolaşımını sağlayan) mekanizmalar içinde zaten sağlanmaktadır. Türkiye'de tüketimciliğin eklemlenişi olarak ortaya çıkan Özalizmi hakim kılan en temel dönüşümlerden birisi de, kentli nüfusun orta alt kesimlerine kadar inebilen banka kredisi olmuştur (elbette hakim ya da "hegemonik" olmakla, Özal'ın "siyaset-üstü, ulusal" saygınlığını kastediyorum).

Marx'ın metnine bu açıdan yaklaştığımızda kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki kaymanın ve Marx'ın fetişizm adını verdiği değişimin hakimiyetinin, aceleci eleştirilerin umduğu gibi basitçe kullanım değerinin ortadan kalkmasına götürmediğini görebiliriz. Kullanım değeri kavramı varsayılmaksızın değer kavramının kurulamayışı, kullanım ilişkisinin olanca belirsizliği altında, bize bir kez daha üretkenliğin indirgenemezliğini göstermektedir (kullanım değeri soyut anlamıyla değerin özü olan değişim değeri kavramını mümkün kılar). Marx'ın "maddeci" felsefesinde insan-özne bilinç değil, emek-gücü olarak, yani kendine yeterli olandan *fazlasını* üretmeye muktedir olarak kurulur (ya da insan-özne böyle kuruluşu düzeyinde incelenir) (Spivak: 1988: 154). Burada önemli olan Marx'ın ütopik dediği kuramcılardan farklı olarak emekten değil, emek-*gücünden* sözediyor olmasıdır. Emek-gücü, bir fazlalığı, aşırılığı imler (Lyotard: 1993: 144); paradoksal biçimde, kendini tabi ve yararlı ("kullanım değeri" olan bir meta) haline getiren

21 Gayatri Spivak (1988: 154-175). Bu yazının sınırları Spivak'ın Marx okumasının ayrıntılarına girmemi engelliyor. Kısaca belirtmek gerekirse, Spivak'a göre kullanım değeri basitçe talihsiz bir işlevselciliğin veya hümanizmanın kalıntısı değildir, tam tersine, değişim sürecinin hem içinde, hem de dışında olduğundan "yapıçözümsel bir kaldıraç" görevi görerek değerin okunmasını mümkün kılar.

22 "En gelişmiş biçimi para olan değer, basit ve içeriksizdir." (Marx: 1976: 90) Spivak'ın önerisine uygun olarak, Ben Fowkes'in *"slight in content"* ("içerikte hafif") diye çevirdiği Almanca sözcük *"inhaltslos"*u doğrudan anlamıyla "içeriksiz" *("contentless")* olarak çeviriyorum.

23 Genel olarak Spivak'tan çok farklı bir yaklaşım izlemelerine rağmen, örneğin G. Deleuze ve F. Guattari de şirketin muhasebe defterindeki rakam ile ücretlinin cebine giren miktarın *aynı para olmadığına* dikkatimizi çekiyorlar. Deleuze ve Guattari'ye göre, Marx'ın "kapitalizmin gerçek sınırı kapitaldir" derken kastettiği sınır paranın içindeki bu bölünmede de kendini gösterir. Bkz. G. Deleuze ve F. Guattari: 1983: 228-229.

sisteme *dışsal* kalması gerekir ki ürettiği *fazlalığa, farka* ("değer") el konsun ve üretimin gövdesel ve duyumsal *(affective)* boyutundan kaynaklanan belirsizliği indirgenebilsin (bir başka deyişle, kullanım-değeri sistemin hem içinde, hem dışında kalmaktadır).[24] Kapitalizm üretkenliği düzene sokma, nicelendirme ve yararlı kılma, böylelikle gücün karşılığını verme ve farkı indirgeme sistemidir. Michel Foucault'nun modern iktidar mekanizmalarına ilişkin çalışmaları Marx'ın kapitalizm çözümlemesini destekleyen bir sonuca varmaktadır: üretkenliğin ve gücün taşıyıcısı gövde, modern disiplinin bilgi/iktidar teknolojileri içinde kurulmakta, "uysal ve yararlı" hale getirilmektedir. Foucault modern iktidarın aşkın bir kodlamaya (hayır demeye, yasaklamaya) değil, gövdenin özgün güçlerini bilgi ile saptayan ve mekân ve zaman içinde dağıtarak örgütleyen "pozitif" bir düzenlemeye dayandığını göstermişti (Foucault: 1977).

Marx'ın kapitalizm-öncesi dediği (ve aslında kapitalizmden çıkardığı) diğer üretim tarzlarında ise, bu gücün temellükü, yani yakalanması ve çekilmesi doğrudan siyasal şiddeti ve aşkın bir kodlamayı (yasaklamaya dayanan, negatif iktidarı) gerektirmişti. Kapitalizm ise, emek-gücünün ürettiği fazlalığın, farkın, yani değerin, aksiyom olarak, ekonomi dışı zor kullanmadan (Foucault'nun "pozitif" dediği iktidar düzenlemeleri içinde) yakalanması ve temellük edilebilmesidir –bu bağlamda Kuzey Amerika ve Batı Avrupa işçilerinin en azından önemli bir kesiminin sömürüyü "hissetmediklerini" söylemek yanlış olmaz. Bir başka deyişle, kapitalizm, aşkın buyrukların ve şiddetin değil, ücret karşılığı için, günlük kuralların ve özdeşlenebilir farkların sistemidir. "Uygarlık" dediğimiz sistem, gücün ve ürettiği değerin, yani farkın, nicelendirilmesi ve özdeşlik mantığına tabi kılınmasıdır. Birikmiş değer ya da "ölü emek" olarak sermaye, karşımıza tamamen soyut bir güç, adeta kutsal bir koşul gibi çıkmaktadır. Yalnız sermayenin soyutluğu, örneğin Tanrı gibi aşkın bir gücün soyutluğu değil, herkesin akımına, dolaşımına katıldığı, herkesin elinden geçen paranın soyutluğudur; para kapitalizmin metnidir (yukarıda alıntıladığım Çağlar Keyder'in bir örneğini oluşturduğu siyasal dil içinde anlaşılamayan tam da bu soyutluğun özgüllüğü değil mi?). Gilles Deleuze ve Felix Guattari'nin yaptığı bir ayrımı kullanırsak, kapitalizm öncesi formasyonlar "kodlamaya" dayanırken kapitalizm "aksiyomlara" dayanan bir üretim tarzıdır (1983a: 246-252). Deleuze ve Guattari'ye göre, kapitalizmin tanımlayıcı ilkeleri "genel özdeşlik" ve "pazar için üretim", tüm kodları çözücü bir genel akım kurarlar. Kapita-

24 Üretkenlik kavramının belirsizliği burada daha belirgin olmaktadır. Üretkenlik bu yandan doğrudan üretici kavramına gönderme yapıyor, öte yandan bunun belli bir kuruluşuna (örneğin çalışkanlık ya da beceri). Ama doğrudan üretici kavramı da ister istemez gövdesi olan, duyumsal anlamda bir üretkenliği, yani güç güç ya da arzuyu imliyor. Bu elbette gövdesi olan, duyumsal anlamda bir üretkenliği, yani güç ya da arzuyu imliyor. Bu elbette en geniş anlamıyla üretkenliktir ve gövdenin ürettiği her şey üretimdir (düşünceden tükürüğe kadar). Bu anlamda tüketim de bir üretimdir. Öte yandan, Marx'ın "üretici güçlerin gelişmesi" dediği gerçek süreci genellikle laydacı ve moralist biçimde kavradığı ise, tartışma götürmez. Marx'a bu konuda eleştiriler ve yüklenmeler için bkz. Baudrillard: 1974; Lyotard: 1993.

lizm bir türlü bir kod oluşturamaz, çünkü kodların ürettiği farklar niteliksel ve sınırlıdır (sultan-reaya, ağa-kul, erkek-kadın). Halbuki ekonomik ve mali operasyonları niteliksel anlamda kodlamak imkânsızdır. Örneğin, reaya sultana üretiminin belli bir *miktarını* vermek zorundadır, ama bu sistemde sermaye sisteminin ekonomik ve mali operasyonlarına özgü, farklı ürünlerin özdeşleşmesini mümkün kılan anlamda bir sınırsızlık varsayımı olamaz; feodal-despotik sistemin sınırsızlığı aşkın ve sabit bir sınırsızlıktır. Halbuki, "genel özdeşlik olarak para, akımların niteliksel doğasına ilgisiz kalan soyut bir nicelik temsil eder." (Deleuze ve Guattari: 1983a: 248). Tabii ki bu kapitalizmin tüm kodları ve kodlara özgü niteliksel akımları ortadan kaldırdığı anlamına gelmiyor, tersine kapitalizm bu değişim mantığını hiçbir zaman sonuna kadar götüremeyeceği için, toplumsal ilişkileri sürekli yeniden-kodlamak zorundadır.[25]

Kapitalizmin niceliklere dayanan bir üretim tarzı olması, kod değil aksiyomlar ile çalışması, yani değer yasasının her nesneye uygulanabilirliği *hiçbir dış sınırı olmaması* demektir. Kapitalizm sürekli *değişerek aynı* kalır (krizin yapısallığı), yani hep *kendi içinde ileriye* gider. Kapitalizmi aşma, geçme çabası ister istemez kapitalizmden geriye düşer, çünkü zaten kapitalizm kriz içinde, sürekli kendini geçerek, veya başka türlü söylersek sınırlarını sürekli iterek, sonunu erteleyerek ilerler (kapitalist sonsuzluk, aşkın ve sabit değil, içkin ve değişken bir sonsuzluktur). Kapitalizmin sınırı kendine içseldir; ya da Marx'ın nefis formülasyonu ile söylersek, "kapitalist üretimin tek hakiki engeli kapitalin kendidir" (1981: 358). Ama Marx niçin sanki böyle değilmiş, çok iyi bildiğinin tam tersine kapitalizmin sanki onu aşmamızı mümkün kılan bir dış sınırı varmış gibi davranmaktadır? Üretici güçler ne zaman üretim ilişkileri ile uyum içinde olmuştur ki, onları aşmaları sözkonusu olsun? Bunun temel bir nedeni Marx'ın ahlâksal projesini spekülatif felsefe içinde eklemlemesiydi.[26]

Eğer Marx'ın yaklaşımının bir sorunu spekülatif felsefenin içinden bir ahlâksal proje geliştirmeye çalışmak ise, diğer bir önemli sorunu da, kaçınılmaz biçimde Avrupa-merkezli, evrimci anlatıyı kabul etmesiydi. Bunun Marx'ın metni üzerindeki en önemli etkisi kapitalizmin başından beri küresel bir kuruluş olduğunu hakkıyla görememiş olmasıydı. Küresel boyutlarıyla ele alınması gereken sermaye birikimi süreci Avrupalı öznenin bağımsız, egemen ve evrensel özne olarak kurgu-

25 Burada Deleuze ve Guattari "kod" ile, kapitalizm-öncesi sistemlere ilişkin bir kuruluşu kastediyorlar. Baudrillard ise, "kod" derken, daha ziyade sibernetik dilinde kastedilen anlamda "dijital" sistemleri ima ediyor. Gene de, bu iki farklı kullanım arasındaki ilişkileri daha ciddi tartışmak gerekir elbette.

26 Yugoslav kuramcı Slavoj Zizek'e göre, Marx'ın bildiği halde bilmiyormuş gibi davranmasının nedeni, kapitalizmin ister istemez öne çıkardığı arzu boyutu, yani psikoanalitik ya da "libidinal" boyut ile bir türlü başa çıkamamasıdır (Zizek: 1989: 52-53). Benzer bir argümanı daha önce, *Libidinal Economy* isimli çalışmasında Jeon-François Lyotard yapmıştı (Lyotard: 1993) (Bu metnin Fransızca özgün yayım tarihi 1974.)

lanması sürecinden başka nedir ki? Bu bağlamda örneğin Marx'ın önemli bir kurgusu olan "ilkel birikim" sürecini belki de yeniden okumamız gerekmektedir. İlkel birikim ile Marx "kapitalist üretim tarzının sonucu değil, başlangıç noktası olan bir birikimi" kastediyordu (1976: 873). Ama ilkel birikim basitçe zamansal bir önceliği değil, yapısal bir gerekliliği de ima ediyor. Bu kavram bir yandan kendini meşru kılan bir zor biçimi olarak devlet zoruna gönderme yapmaktadır;[27] öte yandan, tanım olarak zor ilişkilerini dışarıda bırakan saf ekonomik bir süreç olan genişletilmiş yeniden-üretimden (kapitalizmin tam olarak işlediği yerde varolan süreçten) daha farklı bir süreci ima etmektedir.[28] Bir başka deyişle, Foucault'nun "pozitif" dediği iktidar biçimleri Üçüncü Dünya için ne kadar geçerlidir? Gerçekte Üçüncü Dünya'da iktidarın biçimlerini ve işleyişini hâlâ çok iyi bildiğimiz söylenemez, ama Üçüncü Dünya'nın Batı'dan farklı aksiyomlara dayandığı kesindir. Böylelikle ilkel birikim kavramı, Üçüncü Dünya ülkelerine özgü *yapısal hegemonya bunalımı* ve *sürekli zor* ilişkilerinin yüze çıkışı gibi görünümlerle uyuşmaktadır. Buradan hareketle belki de, oryantalizm gibi söylemler yapısal bir süreç olarak ilkel birikim sürecinin (mutlak hiyerarşiler kurmanın, zor kullanımının, vb.) bir "takiyye"si olarak okunabilir.

Yeni küreselleşme sürecinin, ilkel birikim ve oryantalizm gibi eski 'emperyal' görünümleri geride bıraktığı söylemek mümkün mü? Öncelikle küreselleşmenin ve postmodernizmin aynı sürecin değişik görünümleri olduğunu saptamalıyız. Yukarıda değindiğim Reagan-Thatcher yönetimleriyle gelen ekonomik liberalleşme, bir yandan sosyal devleti erozyona uğratırken, öte yandan Batılı merkez ülkelerde *"deindustrialization"* (sanayisizleştirme) dediğimiz sürece paralel olarak gelişmişti. Ağır sanayinin ve fordist sosyal kapitalizmin kalbi olan büyük oto fabrikalarının A.B.D.'de birbiri ardına kapanışının yol açtığı sonuçlar uzun süre tartışma konusu oldu. Bu tartışmalar bir yandan Batı'da fordist emek sürecinden post-fordist ya da esnek denilen üretim sürecine geçişi karakterize etmekteydi; öte yandan da, sözkonusu sanayi, emek-gücünün daha ucuza satın alınabildiği çevre ya da yarı-çevre ülkelere kaydırılmaktaydı (örneğin oto sanayi Brezilya'ya ve Meksika'ya). Yalnız "sanayisizleştirme" süreci basitçe işçilere karşı bir atak değildi. Aynı zamanda tüm bir üretim sürecinin yeniden örgütlenmesine ve teknolojik dönüşümlere, örneğin üretimde otomasyonun gelişmesine paralel bir gelişme olarak, modern sanayi kapitalizminden postmodern, informatik ya da "telematik" kapitalizme geçişi imlemekteydi. Siyasal düzeyde *Trilateral Commission*'ın "yönetile-

27 İlkel birikim sürecinin kendini meşru kılan zor biçimi olarak okunması için, bkz: G.Deleuze ve FGuattari: 1987: 447-448. Marx'ın metni bu okumayı pekâlâ mümkün kılmaktadır: "Bu yöntemler, kısmen kaba güce dayanır, örneğin sömürgeci sistem. Hepsi toplumun yoğunlaşmış ve örgütlü gücü olan devlet iktidarını kullanır..." (1976: 915); "Ekonomi-dışı, doğrudan güç elbette daha kullanılır, ama istisnai durumlarda..." (1976: 899); "Fetih, köleleştirme, soygun, cinayet, kısacası kaba gücün en büyük rolü oynaması gerçek tarihin utanç verici yanıdır" (1976: 874).

28 İlkel birikim ve genişletilmiş yeniden-üretim için, bkz. Samir Amin: 1974: 382-383.

mez" ilan ettiği demokrasiler işçilerin birikimden fazla pay aldığı bir durumu ifade ediyordu. Bu somut duruma, kapitalist sistem her zaman olduğu gibi *soyutlama* düzeyini yükselterek yanıt verebildi: bir yandan paracı ekonomi politikalar ile, öte yandan yükselmekte olan elektronik ve bilgi-iletişimsel teknolojiyi temel hale getirerek. Günlük yaşamda karşımıza çıkan CNN televizyonu, banka kartı, faks ve elektronik posta gibi kültürel biçimler yepyeni, "elektronik" bir çağın bir habercileri. Beğenelim ya da beğenmeyelim, Marshall McLuhan'ın "küresel köyü" bir anlamda gerçekleşti (elbette McLuhan'ın kastettiği gibi herkesi aynı hale getirme anlamında değil, belli bir kültürel hegemonya biçimi olarak). Baudrillard'dan daha önce, elektronik iletimin ve gönderici ile alıcı arasında bir kısa devre ve iç-patlama yaratan *"interface"*'in önemine dikkati çeken McLuhan, elektrik akımının demokratikleştirici etkisini veri almıştı (McLuhan: 1987; Baudrillard: 1983). McLuhan'ın genel çerçevesi sorguya çekilebilirliğini korurken, söylediğini basitçe "teknolojizm" olarak yabana atmamaya da özen göstermeliyiz. Örneğin elektronik postayı ele alalım. Özel mülkiyetin ve buna dayanan tüm bir yasal aygıtın en temel garantilerinden biri olan imza, elektronik postada mümkün değil. Dolayısıyla elektronik yazı, en genel anlamıyla yazının (değerler/işaretler üretiminin) kimseye ait olmayışını, "özne"ye ve "aidiyete" ilgisizliğini kaçınılmaz biçimde itiraf ediyor.[29] Bir kez daha üretim güçleri ile üretim ilişkileri arasındaki temel uyumsuzluk ile karşı karşıya değil miyiz? Ürün, değer (yani elektronik akım, "enformasyon") kendini doğuran ilişkiler setinden ileriye fırlamakta, *gerçekleştiremediği* bir başka toplumsallığın işaretlerini yollamaktadır.[30] Bizzat teknolojinin gelişmesi 'kimseye ait olmayan'ın, yazı olarak 'dil'in genel ekonomisini araçsallık sorunsalı içinde kavrayıp kurma çabasının, yani araçsal, yararcı, artık-çekici çabanın krize mahkûm olduğunu ima ediyor.[31]

29 Kastım elektronik postanın imzayı imkansız kıldığı değil, sadece imzanın zaten imlediği imkansızlığı görülebilir ya da okunabilir hale getirdiğidir. "Bir kaynağa bağlantısının gerçekleşmesi için imza-olayın ya da imza-biçimin mutlak tikelliğinin korunması gerekir. ... Ama... bir imzanın tekrarlanır, yinelenir, taklit edilir bir biçimi de olması gerekir; yani imza, aynı zamanda, üretiminin o anlık ve tikel niyetinden ayırdedilebilmelidir" (Derrida: 1977a: 194).

30 Belli bir psikoanaliz okumasına da dayanan Deleuze ve Guattari kapitalist toplumun ürettiği sıvısal, akış halindeki bu değere, "siz-figür" adını verdiler. Bu yaklaşıma göre, şizofreni kapitalizmin kaçınılmaz olarak ürettiği mutlak sınırdır (kapitalizmin kendi ise göreli bir sınır). Kapitalizmin soyutlama süreci kodları çözerek bilinçdışının pozitif ögelerini yani üretken bir güç olarak arzuyu serbest bırakmaktadır. Ama hiçbir zaman bu uca kadar gidip kendini yokedemez ve kendi ürettiği "şizo" akımları psikoanaliz eder, "ödipal", baskıcı bir tıbbi aygıtın içinde yeniden-kodlar (1983a: 222-272). Deleuze ve Guattari kapitalist ve şizofrenik akımların birbirine çok yakın olduğunu, ama dikkatle ayırdedilmeleri gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır (1983a: 244).

31 Elektronik-enformatik teknolojiye duyulan naif güvenin bir başka ve belki de McLuhan'ınki gibi analitik yaklaşımlardan daha sorumlu görünümü "ütopya"cı, ahlâkçı yaklaşımlar. Örneğin, bir "sanayi sonrası toplum" ütopyası geliştiren Ergun Türkcan'a göre, "aritmetiğin esaslarını bile bulamamış bir klanda bu kadar çok ilişkiyi, katsayıyı akılda tutmak, kabilenin sihirbazı için bile mümkün değildi." (1991: 111) Türkcan'la eleştirel bir alışverişte bulunan Korkut Boratav da onun varsayımını paylaşmıyor değil: "İnsanın bazı basit güzellikleri yeniden keşfedebilmesi (!) için, çok ileri teknoloji-

Elektronizasyon ve küreselleşmenin (ikisini birbirinden ne kadar ayırdedebiliriz?), yeni bağımlılık biçimleri getirdiğine de hiç kuşku yok. Örneğin teknik ile ilişkimizde ciddi bir dönüşümün eşiğindeyiz. Teknoloji ile "kullanma" ilişkisi (yani klasik sosyolojik kuramların yabancılaşma dediği tersine dönme), gitgide yerini elektronik ağın içinde bir liman haline gelmeye bırakmakta; bir başka deyişle, yabancılaşmış ve özgürlük potansiyeli taşıyan modern bir "özne" olmaktan çıkarak postmodern enformasyon aygıtının bir "dijit"i olmaya doğru bir dönüşüm geçiriyoruz (Baudrillard: 1993: 58). Bu bağlamda, Habermas'ın öngördüğü "kamu alanı"nın ortadan kalkışı sürecini yaşamaktayız. Özel TV kanalına telefon açan birisi herhangi bir konudaki fikrini belirtmemekte, sadece evet/hayır (00/01) dijital dizgesini çalıştırmaktadır (TV'nin kendi de aynı sistem ile çalışmaktadır: *"ratings"* [izlenme oranı anketleri]).[32] Öte yandan, bu ayrımları (özne-dijit-ya da birey/sayı-modern-postmodern) kategorik bir biçimde görmemeli, postmodern durumu gerçekten de *modernliğin bir durumu* olarak almalıyız. Örneğin TV ile tek ilişki biçimi biraz önce betimlediğim "dijital" biçim olmayabilir, kullanım (yabancılaşma) ilişkisi de hâlâ varlığını sürdürüyor olabilir.[33]

Daha önemlisi, yeni yükselen sistem, bilgiye ulaşamayan ve sahip olamayanlara yaşama hakkı vermemesiyle eski ayrımları olduğu gibi ve belki de daha ağır biçimde sürdürecek.[34] Bu bağlamda en önemli ve temel ayrımın hâlâ *merkez* ve *çevre* arasında olduğuna kuşku yok. Bir yandan sömürgeciliğin ve yeni-sömürgeciliğin sonucu olarak Batı'ya göç ve merkezde ağır sanayinin yıkımı, öte yandan sınır tanımayan uluslararası sermayenin çevreye akışı, merkezin içinde Üçüncü Dünya'ya benzer, Üçüncü Dünya'nın içinde de merkeze benzer oluşumlara yol açtı.

leri denetim altına alması gerekiyor." (1991: 119) Boratav'ın uzmanlığa güveni de tam: "Çok az sayıda, ancak çok yüksek nitelikli birkaç uzmanın denetiminde olan; üretilen ürünlerin maliyetsiz ve fiyatsız olduğu; dolayısıyla tanım gereği kârların da yok olduğu böylesine gelişmiş ve karmaşıklaşmış bir üretim sisteminin kapitalist bir biçimde örgütlenmesini düşünmek imkansız..." (1991: 118) Bu tür ütopik ve ahlaksal söylemlerin tam ortasında "ilkellerin cehaleti" ya da "uzmanların üstün zekası" türünden sistemin en öz varsayımlarına rastlamak şaşırtıcı değil mi? Böyle ahlâkçı çabaların, o temel varsayımları meşru kılmaya ve yeniden üretmeye yarayıp yaramadığını sormanız gerekmektedir (yazarların niyetlerinin ötesinde yeralan bir söylemsel mekanizmadan sözettiğim açık sanırım). Bilgi üretme aktivitesinin, yani varolanı anlama, çözümleme ve eleştirmenin ve böylece potansiyelleri, sınırları, güçlükleri görme ve gösterme çabasının ise seçeneği yok. Çünkü sermaye, "fazla", "gereksiz" çalışmanın sonucu kazanılmış haksız değer değil, öncelikle bir meydan okumadır, insanı yakalama ve işe koşma, çalıştırma gücüdür.

32 Postmodern bir duruma geçtiğimizi ilk ilan eden J-F Lyotard'a göre, bilimsel bilgi de bunun dışında değil: "Bu genel dönüşüm bağlamı içinde, bilginin doğası değişmeden kalamaz. Ancak öğrenme enformasyon niteliklerine tercüme edilebilirse bilgi yeni kanallara uyabilir ve işleyimsel hale gelebilir. Kurulu bilgi gövdesi içinde bu biçimde tercüme edilebilir olmayan her şey terkedilecek ve yeni araştırmaların yönü sonuçlarının bilgisayar diline tercüme edilebilme olasılığı tarafından belirlenecektir." (1984: 4)

33 Bu konuda, TV'nin iki kutbu olduğunu ileri süren daha karmaşık bir yaklaşım için bkz: G. Deleuze ve F. Guattari: 1983a: 458. Aynı olmayan ama benzer bir yaklaşım için, bkz: Stephen Heath: 1990.

34 Bu konuda ayrıntılı bilgi argüman için, bkz. Sol Yurik: 1985.

Elbette buradan kalkarak merkez-çevre kutuplaşmasının ve bağımlılığın ortadan kalktığını söylemek ciddi biçimde yanlış olurdu (bir karşıtlığın uçlarının her zaman geçişlilik taşımaları onu nasıl karşıtlık olmaktan çıkarır ki?).[35] Ama şurası da kesin ki, bu terimler yeniden örgütleniyor ve merkez gitgide bir iletişim ağının içindeki kendi aralarında etkileşim ve bilgi iletişimi düzenli ve yoğun olan noktalar arasında kuruluyor– diyelim bankalar, sosyal sigorta kurumu, vergi dairesi ve gizli servis arasında, ya da Hong Kong ve Londra borsaları arasında, vb. Böyle bir sistemde yönetimin ve denetimin de dolayısıyla daha etkili hale geldiğini düşünmek, *"Big Brother"* [Büyük Birader| kuramlarına gereksiz bir taviz vermek olurdu. Elektronik bilgi ağı, bir çok anlamda elbette eski denetim ve iletişim biçimlerinden daha etkili (bunlar da hâlâ varlığını sürdürmekte elbette). Ama aynı zamanda da eskisinden çok daha yoğun ve derin bir kriz sözkonusu. Yukarıda kapitalizmin mantığının soyutlama olduğunu belirtmiştim. Bu bağlamda borsa hesaplarının bilgisayarlaşması gerçek bir dönüm noktası. Artık "para, ışık hızıyla bir merkezden ötekine akan elektrik sinyali" haline geldi; ve New York Times'in ifadesiyle "pazarın büyük sorunu olan *zamanın yönetimine* bir çözüm bulundu."[36] McLuhan'ın belirttiği gibi, elektronik ağ *beynin bir uzantısı* ya da projeksiyonu ise,[37] iletişimi, dolaşımı öne çıkaran elektronik ya da telematik kapitalizmde "değer" dünyanın bir ucundan ötekine artık "düşüncenin zihinde aktığı hızla" akmaktadır. 19. yüzyılı sonunda değerin üretimi ve dolaşımı ilişkileri üzerine Marx şunları yazmıştı:

> Üretimin sürekliliği dolaşım zamanının korunarak aşılmış olmasını gerektirir... Sermayenin doğası öyle gerektirir ki, değer, zihinde olduğu gibi, bir kavramın ötekine düşünce hızında, anında dönüşmesi gibi değil de, daha ziyade zaman içinde birbirinden ayrılmış evreler olarak yol alsın (1973: 548).[38]

35 Örneğin, Ali Akay'a göre, "Samir Amin'in bağımlılık kuramı, yani merkez ve çevre bağımlılığı yükümlülüğünü yitirmektedir." (1991: 135) Öyle görünüyor ki, Akay sadık kalmaya özen gösterdiği G. Deleuze ve F. Guattari'yi bu konuda izlememektedir. Çünkü onlara göre, "merkez ve çevre temel bir karşıtlıktır... Samir Amin'in dediği gibi, çevrenin aksiyomları merkezinkilerden farklıdır" (1987: 465); "kapitalist aksiyom, her zaman bir merkez gerektirir ve bu merkez Kuzey'de kurulmuştur." (1987: 465); merkezin çevreleşmesi ve çevrenin merkezleşmesi süreçleri ise, "Samir Amin'in tezlerini aynı anda hem güçlendirir, hem de göreceleştirir." (1987: 469)

36 Theodor Levitt (1983: 95) ve "The Wiring of Wall Street" *The New York Times*, Ekim 23, 1983. Her ikisini de alıntılayan Gayatri Spivak (1989: 222)) s. 222. "Zamanın yönetimi" konusuna uzun zamandır araştırmalarıyla dikkati çeken Paul Virilio oldu. Virilio'ya göre İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana bir zaman coğrafyasına dayanan ve hız ile ölçülen "krono-politika" egemenlik kazanmıştır (P. Virilio ve S. Lotringer: 1983: 6).

37 McLuhan: "Elektrik medya aracılığıyla, fiziksel gövdemizi genişletilmiş bir sinir sistemi içine yerleştiriyoruz" (1987: 57). Baudrillard bu durumu sistemin asılması değil iç-patlamaya uğraması *("implosion")* olarak betimlemektedir (1983: 57).

38 Marx, özgün Almanca metinde, benim "anında" diye çevirdiğim sözcüğün karşılığı olarak İngilizce *"in no time"* ifadesini kullanıyor.

Kapitalizmin güncel biçimlenişini kavramak için bu alıntının önemine değinen Gayatri Spivak göre, Marx'ın buradaki kastı, dolaşımın düşünce hızına ulaşırsa krizin kaçınılmaz hale geleceğidir; çünkü böyle bir durumda, değer üretiminin bütünlüğü değeri ortadan kaldıracaktır. *Telematik kapitalizm değerin dolaşım hızının düşünce hızına ulaşması demektir.* Acaba niye tam da sosyalizm çökmüşken kapitalizmin zaferi bir kez daha ertelenmiş görünüyor? Tüm merkez ülkeleri saran resesyon (ve Mandel'in *Late Capitalism*'de sözettiği ekonomik senaryo –önce stagflasyon ve enflasyon, sonra resesyon– gerçekleşmedi mi?), dünyanın değişik yerlerinde sürekli çatışma hali, hiçbir yerdeki krizle başa çıktığı söylenemeyecek olan Birleşmiş Milletler Topluluğu... savaş sonrası yakın tarihte krizin daha derin olduğu ve daha çözümsüz durduğu bir an daha olmamıştı.

Kapitalizmin temel mantığının soyutlama olduğunu göstermeye çalıştım ve bu mantığın (üretici güçlerin gelişmesinin) son vardığı nokta olan küreselleşmenin eski emperyal görünümleri ortadan kaldırıp kaldırmadığını sordum. Örneğin yeni sanayileşmekte olan ülkeler (Asya'nın "dörtlü çetesi", Brezilya, Meksika) Samir Amin'in bağımlılık kuramını tamamen yanlışlamasa da, tezlerinin ciddi biçimde yeniden düzenlenmesini gerektirmektedir. Bu noktada yeniden, üretimin Batılı merkezlerden Üçüncü Dünya'ya kaymasına dikkat etmek zorundayız. Bugün merkezde kapitalizmi karakterize eden enformasyon ve tüketim toplumunun iki temel metasının, tekstil ürünlerinin ve elektroniğin (yani tişört ve jean'ler ile bilgisayarlar, CD'ler ve walkman'lerin) *nerede* ve *kimler* tarafından üretildiğini sormak bize Yeni Dünya Düzeni hakkında daha net fikir verebilir. Herhangi bir *Macintosh* bilgisayarın klavyesini tersine çevirip bakmakla öğrenebileceğimiz gibi, bu sanayiler ağırlıkla *Üçüncü Dünya*'dadır (özellikle Güney ve Güneydoğu Asya'da ve Meksika'da "ihracata yönelik üretim yapan bölgeler"de). Bu konudaki literatüre bakarsak öğreneceğimiz ise, bu sanayilerde *kadın emek-gücünün* tercih edilmekte olduğudur.[39] Burada özellikle, Batılı merkez ülkelerde post-fordizm ve otomasyonun artan önemini anımsayalım. Otomasyonun en doruk noktası olan tüm üretimi bilgisayarlaştırma, esnek üretim pratikleri getirdiği kadar, aynı zamanda kapitalizmin bir gövdesizleşme, gövdeden kurtulma süreci olduğunu ima ediyor. Halbuki, çevreye baktığımızda, yani uluslararası hareketli sermayenin Üçüncü Dünya'daki zorunlu eklemlenişini gözönüne aldığımızda bu soyutlanma yadsınmaktadır. Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da rekabet sonucu göreli artı-değerin artması olarak görülen süreç, burada tersine çevrilmekte, uluslararası sermaye daha çok mutlak artı-değer peşinde koşar görünmektedir. Öncelikle, kadın gövdesinin güçlü, üretken, çalışkan ve becerikli bir *gövde* olarak *üretimi zorunludur*. Tipik olarak, işverenler (çokuluslular ya da onların yerel temsilcileri), özellikle mikro işlemler gerektiren bilgisayar yapımında kadınları özel el becerileri nedeniyle tercih etmekte-

39 Bu alanda gitgide gelişen literatürün ilk klasik örneği için, bkz: Maria Patricia Fernandez-Kelly & June Nash: 1983; Aiwa Ong: 1987.

dirler. Üçüncü Dünya'nın seçilmiş, ehven, ucuz yerlerinde, kadın emek-gücünün yeterli olandan fazlasını üretmeye *muktedir* olarak kuruluşu Batı'daki elektronik teknolojinin getirdiği 'özgürlüklerin' öteki yanı olarak ortaya çıkmaktadır. (Elbette bu kuruluşun önemli bir koşulu da, Üçüncü Dünya'daki hakim grupların uluslararası sermayeye verdiği onaydır.) İkinci olarak, emek-gücünün kadınlaşması, yani cinsiyet temelinde kuruluşu, toplumsal sınıf ve cinsel kimlik arasında içsel bir bağın oluşmasına yolaçmaktadır. Çoğu zaman hiçbir iş güvenceleri olmaksızın sekiz saatin üstünde çalıştırılabilen genç kadın işçilerin kontratları da kocaları ya da babaları tarafından yapılmaktadır. Böylelikle çokuluslu şirketler çevrede patriarki aracılığıyla ve patriarkiyi yeniden-kodlayarak varolmaktadır. Kapitalizmin bir koda dayanmadığı halde hep yeniden-kodlamak zorunda olmasının daha mükemmel bir örneği olamazdı. *Bu yeniden-kodlamanın esas toprağı aksiyomların farklı olduğu Üçüncü Dünya'dır*. Böylelikle uluslararası hareketli sermayenin çevre ülkelerde patriarkal ve despotik biçimler içinde yeniden-üretilmesi yukarıda "ilkel birikim" kavramını uygun gördüğümüz koşulların çevrede varlığı anlamına gelmektedir. Bu sanayilerin, ücretlerin yükseldiği, koşulların kendileri açısından uygunsuz hale geldiği yerlerden derhal kaçtıklarını ve fabrikaları bir gecede bir ülkeden ötekine taşıma yeteneğine sahip olduklarını eklemeliyiz. Yeni Dünya Düzeni'nde sözkonusu olan, yeri yurdu belli emperyal bir sermaye değildir (örneğin 19. yüzyılda İngiliz sermayesinin temsilcisi *East India Company* gibi); bugünkü temel sermaye biçimi, sonunda kârı Kuzey'e/Batı'ya aktığı halde, kendi hareketli kalan, planlama, üretim ve pazarlama aşamaları ayrı ülkelerde gerçekleşen, parçalanarak ağ biçiminde örgütlenmiş uluslararası hareketli sermayedir. Örneğin, tipik bir tekstil firmasının ürünlerinin dizaynı İtalya'da, üretimi Filipinler'de, pazarlaması ise Kuzey Amerika ve Avrupa'da yapılmaktadır.[40] Türkiye'nin kendi özel tarihsel koşullarından dolayı çekmeyi başaramadığı ise, bu tür sermayedir. Bu yeni yapılaşma içinde gerçek olarak tamamen birbirinden koparılmış olan, üretim, dolaşım ve tüketim süreçleri bankalar, şirketler, alt-şirketler veya dallar arasındaki elektronik haberleşme ağı ile bütünleştirilir. Bu küresel örgütlenme içinde yatırım kararları ulus-devletlerin denetiminin ötesine geçmiştir. Öte yandan, çalışanların patronlardan ve üretenlerin tüketenlerden gitgide *uzaklaştığı* böyle bir dünyada birinciler açısından Hegelci anlatı, yani egemen, bağımsız özne kurgusu da artık olası gözükmemektedir (bu kurgunun kadınlar için zaten ne kadar geçerli olabildiği sorusunu da unutmayalım).

Uluslararası hareketli sermayenin ve elektronik teknolojilerin doğurduğu küreselleşmenin doğrudan sonucu, yukarıda belirttiğim gibi ulus-devletin ve resmi ulusçuluğun krizidir. Modernliğin ve Aydınlanma paradigmasının gerçekleşme

40 Bu yapılaşmanın anlaşıldığı ve Batı'daki tüketim toplumunun nasıl Üçüncü Dünya'daki üretime dayandığının gösterildiği nefis bir çalışma örneği için bkz. Paul Smith: 1989.

modeli ulus-devlet idi. Sömürgeciliğin ortadan kalkışı bu modelin kendini diyalektik olarak gerçekleştirme biçimiydi.[41] Yeni teknolojilere paralel gerçekleşen küreselleşme süreci ise, "ulus-devletin" önemini gitgide azaltırken, Çağlar Keyder'in de belirttiği gibi, yapılaşmakta olan ekonomik-enformatik ağın *"nodal"* noktaları olarak kentleri öne çıkarmaktadır.[42] Elbette sözkonusu olan basitçe ulus-devletin ortadan kalkması değil, yeni örgütlenme biçimlerinin ortaya çıkmasıdır (Keyder'e göre ulus-devletin önemi de, içinde uluslararası üretim veya finans aktivitelerinin gerçekleştiği "nodal" bir kente sahip olup olmadığına göre belirlenecektir). Amerikan modeli üzerine kurulmuş özel TV kanalları, tüketim kültürüyle toplumsallaşmış orta sınıfları, dünya fiyatlarına endekslenmiş pazarı ile Türkiye de küreselleşmenin içine girmiş bir ülke (her ne kadar Özalizm Asya'lı ülkelerin çektiği sermaye akımını çekmeyi başaramamış olsa da). Turgut Özal'ın bir A.B.D. gezisinde Bakanlar Kurulu ile, dünyanın öbür ucundan, devasa bir TV ekranı aracılığıyla toplantı yaptığı gün küreselleşme Türkiye için resmiyet kazanmıştı. Direngenliği yüzünden hiçbir zaman kolonize edilmemiş ama özel bir çekiciliği de olmamış, kendi kendine Batılı olmuş bir görüntüler ülkesi olarak ulusal geleneğimize yaraşan biçimde, dev bir ekranda kendi imgemize bakarak küreselleştik.

Yeni küresel kapitalist oluşuma, eski Aydınlanmacı ve devletçi paradigmanın içinden herhangi bir yanıt üretmek artık mümkün değil. Buna karşılık ulusçuluk, cemaatçi ve "fundamentalist" biçimlerde yeniden karşımıza çıkmaktadır: merkezden yayılan ve küreselleşmenin taşıyıcısı olan, tamamen içeriksizleşmiş değer olarak "enformasyon"un (McLuhan: "elektrik sinyali saf haliyle bilgidir", "mesaj medyadır") kodçözücü gücü karşısında yeniden-kodlama, değerin gitgide içkinleşmesi ve içeriksizleşmesine karşı,[43] bir tersine çevirme ile nesneyi özne yapma ve aşkın, ahlâksal bir içerik olarak değerleri yeniden kurma ("İkinci Kurtuluş Savaşı") –işte postmodern, yani *modernlik sonrası* bir oluşum olarak cemaatçi/fundamentalist İslâmcılığın oluşum mantığı. Ama neo-liberal merkezcilik de kendini ulusal bir çağırma olarak örgütlemektedir, özellikle, tüketici Batılı bir özne görünümü altında. Bunun simgesi olan son günlerde yaygınlaşan ay-yıldız kolyeler de Hegelci egemenlik kurgusunun mekanik yeniden-üretimi değil mi? Bugün laiklik olarak sahip çıkılan şey, CHP'nin altı okundan çok *"life-style"*dir |ha-

41 "Gerçekleşme modeli" nosyonunu Deleuze ve Guattari'den alıyor, ama öyle sanırım ki onların kullandığı kadar ayrıntılı biçimde üstüne gitmiyorum (1987: 464-466). İlginç olan şu ki, Deleuze ve Guattari'ye göre, Hegel'in haklı olduğu tek konu varsa o da devletin örgütlenmesi ve kompozisyonu üzerine söyledikleridir! (*A.g.e.*, 385).

42 Bkz. Çağlar Keyder: "İstanbul Nasıl Satılır?", *Ulusal Kalkınmacılığın İflası* içinde, Metis, İstanbul, 1993.

43 McLuhan'ın içeriksiz saf enformasyon dediği elektronik akımı paranın çağdaş biçimi olarak okunabilir, özellikle şu satırları anımsarsak: "... tüm üretim sürecinin en yüzeysel (yüzeye sürülmüş olma anlamında) ve en soyut biçimi olarak para dolaşımı kendi içinde tamamen *içeriksizdir*..." (Marx: 1973: 790 – vurgulama benim)

yat üslûbu].[44] Uluslararası sermayenin soyut, küresel mantığı, cüretkâr, sınır tanımaz hareketliliği ulus-devletin performansını kesintiye uğratınca pedagoji ikiye bölünmüş, kökenler ayrışmış, anlatılar farklılaşmıştır.

Sonuç: Kültür?

Neo-oryantalist, neo-liberal merkezcilik ile dinci cemaatçilik arasında paylaşılmış bu söylemsel alan, Gramsci'nin *"subaltern"* dediği toplumsal kesimlerin sessizliği üzerine kurulur. *"Subaltern"* dediğimiz konum tüm bu konuşma alanının zorunlu ama kabul edilemez varlık koşuludur. Bugün bu söylemsel alanı organize eden temel kavram ise, üretimin ve mücadelenin nesnesi, *kültür* kavramıdır.

Birinci bölümde belirttiğim gibi, İslâmcılık *"subaltern"* söylemin emilmesi ve yerine bir yanıt, bir kültürel kimlik geçirilmesidir. Bununla, sistemin en genel yapısı içinde üretilmiş bir gösterge olarak İslâmi ögenin tamamen indirgenebilir olduğunu, hiçbir belirsizlik taşımadığını söylemek istemiyorum elbette. Tersine pek çok değişik akımın (direngen, faşizan, özgürlükçü, tutucu, adaletçi, baskıcı, vb.) bu ögenin içinden akmakta olduğunu, pek çok değişik toplumsal çıkarın etrafında toplandığını (küçük esnaf, yerli sanayici, gecekondu halkı, işçiler, vb.) görmek zorundayız. İslâmcı programın, vaadettiği gibi, tüm bunları uluslararası sermayeye karşı ne anlamda birarada tutmayı başaracağı ve tutarlı olacağı tartışma ve spekülasyona açık kalmaktadır. Kutuplarını yerli Anadolu sermayesi ve büyük kentlere yeni göç etmiş yoksul kesimlerin oluşturduğu bu ideolojik yoğunlaşma, kendini bunaltan uluslararası bağlama karşı milli bir direnç noktası oluştursa bile sermayenin mantığına karşı hiçbir şey öneremez. Sonuçta, ya kapitalizmin bir dış sınırı varmış yanılgısı despotizmin yeniden kodlanmasına götürecektir, ya da İslâmcılık "İslâm-cı" olmaktan vazgeçecek. Bu iki seçeneğin birbirini dışlamadığı bir başka düzeye dikkati çekmek istiyorum. İslâmiyetin "cihad" nosyonu hep dışarıya yönelik bir edim, Müslüman olmayanlara karşı askeri bir tutum olarak okunmuştur. Halbuki, İslâmiyette cihad öncelikle İslâmi öznenin kuruluş ekonomisini imleyen bir kavramdır ve "iç" ve "dış" cihad olmak üzere ikiye ayrılır. Dış cihad toprak ve servet fethi iken, iç cihad içerideki yabancı güçlerin fethi, yani gövdenin yabancı güçlerinin "zapt-ü rapt" altına alınıp disipline edilmesidir. Fransız toplumbilimci Georges Bataille İslâmiyetin askeri-emperyal mantığının ardında yatan şeyin bu disiplin olduğuna işaret etmektedir. Bataille'a göre, pre-kapitalist bir sistem olarak İslâmiyetin de bir ekonomisi, yani gücü işe koşarak servet biriktirme mantığı vardır, ama bu ekonomi üretim ve yatırıma değil savaşa ve yoğaltıma yöneliktir (Ba-

44 Türk milliyetçiliğinin son görünümleri üzerine yaptığı önemli bir incelemede Tanıl Bora, Batıcı ve Doğucu olmak üzere iki milliyetçiliğe dikkatimizi çekiyor. Dikkatli bir çözümleme ile, Batıcı (benim yukarıda neo-oryantalist dediğim) milliyetçiliğin nasıl kendisini tüketici öznede merkezleyen gizli bir ırksal mükemmellik çağrışımına dayandığını gösteriyor (Batılı görünüm, saç modeli, vb. nosyonları ile). Bkz. "Yeni Türk Milliyetçiliğinin İki Yüzü" *Birikim*, 49, Mayıs 1993.

taille: 1988: 81-91). Çağdaş İslâmın "püriten" ahlâkı ise, iç cihadın kapitalist bir mantık olarak, yani bir üretkenlik ve çalışma disiplini olarak yeniden-örgütlenmesini mümkün kılabilir. Örneğin İslâmcıların "faiz" eleştirisinin sınırlılığını düşünelim. Tabii ki burada sözkonusu olan basitçe sınırlılık değil, aynı zamanda bu "haksız kazanç" eleştirisi aracılığıyla üretkenliğin ve çalışma disiplinin, yani "emeğinin karşılığını almak" *liberal* inancının ahlâksal olarak yeniden-kuruluşudur. İslâmcılığın önerdiği kültür basitçe anti-laik ya da tutucu bir kültür değildir; asıl önemli olan moral bir yeniden-kodlama ile üretkenlik ve çalışma kültürünün kuruluşu, yeni bir disiplin ve tabiyet biçimi önerisidir.

Neo-liberal Batıcılığın kültürel pratiği ise, kendini en net biçimde medyada ve tüketim kültüründe ifade etmektedir. Elbette, bu kültürel pratiğin çalışma ahlakının karşıtı olması değil, sözkonusu olan, çünkü bu paradigma içinde *tüketim de bir görev ve çalışma biçimidir* (Smythe: 1981): Alışveriş etme yani temiz ve şık görünme görevi, her akşam eve dönünce TV seyretme, bilgi alma ve eğlenme gibi yurttaşlık görevleri, vb. En azından üst sınıfların lüks tüketim tarzı ile orta sınıf ve hatta genel olarak çalışan sınıflara özgü bu tüketim tarzını birbirinden ayırdetmeli ve neo-liberal Batıcılığın kitlesel kalbinin bu ortalama tüketicilikte yattığını belirtmeliyiz.[45] Elbette genel olarak tüketim nosyonu, statüyü ve harcama gücünü imlediğinden tüm sınıfları boydan boya geçen bir kültürel yanılsamanın da yaratıcısıdır. Belli alanlarda yanılsamacı eşitlik görüntüleri ise (örneğin bir giysi olarak bluejeans'ın yarattığı tamamen görüntüdeki eşitliği düşünelim), en azından görüntüde yarattığı eşitlik sayesinde toplumsal farkları aşağıdan yaşayanlar açısından daha da kamçılayıcı bir rol oynamakta, daha fazla toplumsal mücadeleye yol açmaktadır.[46] Bu kültürel paylaşımın tartışmasız biçimde dışında kalanlar ise, örneğin yoksul gecekondu halkıdır. Özellikle büyük kentlere yeni göç etmiş en yoksul kesimlerin Türkiye'yi çarpan büyük tüketici dalgadan hiçbir pay almamalarıyla, toplumsal ayrımların günlük kültür temelinde daha da katı biçimlerde yeniden kurulduğunu söyleyebiliriz.

Bu tüketim kültürünün bugün en temel eklemlenme biçimi hiç kuşkusuz televizyondur. Bu yazının ortaya çıkardığı sorulara yanıt bulmaya çalışmaktansa, bugün en temel ideolojik/kültürel biçim olan televizyona dikkati çekerek bitirmek istiyorum. Televizyonun özelleşmesinin yol açtığı sonuçlar ve ürettiği kültürel dönüşüm sandığımızdan çok daha büyük çaplı ve çok daha derinlere iniyor. Resmi söylemden "farklı" bir söylemsel alanın doğmasının önemli sonuçları elbette gözardı edilemez. Öte yandan televizyon üzerine söylenecek şeyler bununla sınırlı

45 Kültürel tüketimin sınıfsal bağlamı çok az inceleme konusu edilebiliyor. Pierre Bourdieu'nun, "tad"ın sınıfsal olarak nasıl değiştiğini Fransa örneğinde gösteren çalışması önemli bir istisna. Bkz. Bourdieu: 1984.

46 Bu durum Baudrillard'ın değişimin mutlak egemenliği tezini hem güçlendirmekte, hem de zayıflatmaktadır.

kalamaz. Siyasal pratiğin, günlük estetiğin, algılama biçimlerinin, yapısı ve ritmi çok farklı özel TV ile bambaşka bir biçim ve yönelim aldıkları kesindir. Günlük ritmi, herkes tarafından ulaşılabilirliği, liberal saldırganlığı, kitle kurmaktaki amansız başarısı ile televizyon bugün içinde yaşadığımız en temel kültürel ve teknolojik biçimdir (Williams: 1974). Televizyonu basitçe, *izleyicilik ve mesaj alma işlevinin evrenselleşmesi* ve siyasetten ekonomik krize, müzikten habere, hazdan korkuya *her şeyin tüketimi* olarak tanımlayabiliriz (Heath: 1990). Bu noktada da dinci milliyetçilik ile Batıcı neo-liberalizm arasındaki farklar sandığımızdan daha az önemli olabilir. En azından bu farkların kültürel biçim düzeyinde değil, televizyon materyalinin içeriği düzeyinde olduğunu kesinlikle belirtmeli. İzleyicilik işlevinin evrenselleşmesi ve tüketimin genelleşmesi olarak televizyon, içinden geçen her şeyi, ekrana getirdiği her şeyi *aynı* kılar. Tikel ve ayrı olaylar televizyon tarafından kendi duraksız akımının (McLuhan'ın elektronik akımının) içinde aynılaştırılır, bir tek ve aynı imge akımının değişik görüntüleri haline gelir (örneğin haberler ile diziler arasında ne fark olduğunu sormamız gerekmiyor mu?). Baudrillard'ın sözünü ettiği referansın ortadan kalkışını, her şeyin aynılaştırılması bağlamında düşünmeliyiz. Televizyon böylelikle "televizüel" dediğimiz, kendisinden çok daha başka yerleri kapsayan ve yutan, herkesin en azından her akşam kendisini içinde bulduğu bir "kültürel" mekânın kurulmasıdır (aynı anda, hem TV istasyonunda, hem dış dünyada, hem de evin içinde olan garip bir mekan). Eğer İslâmcı söylem *"subaltern"* farkın bir kimlik içinde emilmesi ise, televizyon bu farkın "gerçek", "yansızlık" ve "nesnellik" simülasyonu olarak kamera tarafından, ekranın içinde emilmesi ve her türlü fark olasılığının *en net, en saydam* biçimde ortadan kaldırılmasıdır. Televizyon hem toplumsal mücadelelerin ifadesi olarak siyasetin bugün aldığı türdeş biçim, yani siyasetin kültürü, hem de bu tür toplumun temel dinamiği olan siyasal ekonominin kültür (enformasyon, imge, tad, haz, eğlence, seçim) olarak eklemlenişidir (reklamlar, *"ratings"* sistemi, kamuoyu araştırmaları, anketler, nicelendirme ve genel özdeşliğin mantığı). Bu nedenle televizüel akıma yapılan arzu yatırımı (izleyicilik) ile paraya yapılan arzu yatırımı (tüketicilik) arasında bir homolojiden [benzeşim] sözedebiliriz. Televizyon siyasetin bildiğimiz biçimiyle ölümü, ama aynı nedenle de yeniden doğuşunun koşuludur.

Tüm Üçüncü Dünya'da dinci-cemaatçi akımlar "değeri" organik toplum ütopyaları içinde ahlâksal olarak yeniden-eklemlemeyi önerirken, uluslararası sermayenin imgesel-elektronik akımı bir ağ gibi yerküreyi yeniden örüyor (bilgisayar veya TV ekranının karşısında bireysel haz vaatleriyle, yepyeni bağımlılık biçimleri ve yepyeni özgürlük olanaklarıyla). Savaş sonrası sosyal bilim, modernleşme ve bağımlılık kuramları arasındaki çatışmaya sahne olmuş, kültürel ("manevi") anlamda değerin karşısına ekonomik ("maddi") anlamda değeri çıkarmıştı. Kültürün kendisi ekonominin temel üretim nesnesi haline gelirken sosyal bilimlerin gitgide "kültürcü" bir yaklaşıma kayması ise, son çözümlemede egemen bilinç fantazisinden başka bir şey olmayan kimlikçi siyasetlerin bilimsel sahnede yinelenmesi ol-

masın? Bu siyasal görünümlerin üretiliş mantığı ise, basitçe antropolojik ya da semiyolojik kalan bir kültür kavramının gösterdiğinden çok daha karmaşık olabilir. 19. yüzyılın sonunun kuramları ekonomi politiği eleştirmişti, 20. yüzyılın sonunda ise, kültürün, kimliğin, bilginin ve hazzın üretimini, yani *kültürel politiği* eleştirmemiz gerekiyor.

BİBLİOGRAFYA

Adorno, Theodor (1972): "Cultural Criticism" *Critical Sociology*, der. Paul Connerton, Penguin, Harmondsworth.

Adorno, Theodor & Horkheimer, Max (1973): *The Dialectic of Enlightenment*, İng. çev. John Cumming, Allen Lane, London.

Akay, Ali (1991): *Tekil Düşünce: Modern Fransız Toplumbilim Düşüncesi*, Afa, İstanbul.

Aksit, Bahattin (1991): "Islamic Education in Turkey" der. Richard Tapper, *Islam in Modern Turkey*, L.B. Tauris, London.

Amin, Samir (1974): *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment*, I & II, İng. çev. B. Pearce, Monthly Review Press, New York and London.

Anderson, Benedict (1991): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London, New York.

Bataille, Georges (1981): *The Accursed Share*, Zone Books, New York.

Baudrillard, Jean (1981): *For A Critique of the Political Economy of the Sign*, Telos Press, St. Louis.

Baudrillard, Jean (1975): *The Mirror of Production*, Telos Press, St. Louis.

Baudrillard, Jean (1983): *Simulations*, P. Patton, P. Foss, P. Beitchman, Semiotext(e), New York.

Baudrillard, Jean (1993): *The Transparency of Evil*, Verso, New York, London.

Bell, Daniel (1973): *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, Basic Books, New York.

Benjamin, Walter (1968): *Illuminations: Essays and Reflections*, der. Hannah Arendt, Schocken Books, New York.

Berque, Jacques (1972): *Egypt: Imperialism and Revolution*, Faber and Faber, London.

Bhabha, Homi (1990): "Dissemination: time, narrative and the margins of the modern nation" *Nation and Narration*, der. Homi Bhabha, Routledge, New York, London, s. 291-322.

Bora, Tanıl (1993): "Yeni Türk Milliyetçiliğinin İki Yüzü" *Birikim*, 49, Mayıs 1993.

Boratav, Korkut (1991): "Sanayi Ötesi Toplumda Değer Yasası, Mükiyet ve Devlet Üzerine Notlar" *Toplum ve Bilim*, 53, s. 115-119.

Bourdieu, Pierre (1960): *The Algerians*, Beacon Press, Boston.

Bourdieu, Pierre (1984): *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Ing. çev. R. Nice, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Chattarjee, Partha (1994): *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, University of Minnesota Press: Minneapolis.

Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (1983a): *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Vol. I, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Deleuze, Gilles (1983b): "Plato and the Simulacrum" *October*, 27.

Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (1987): *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* II, İng çev. Brian Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Derrida, Jacques (1974): *Of Grammatology*, İng. çev. G.C. Spivak, John Hopkins University Press, Baltimore, London.

Derrida, Jacques (1977a): "Signature Event Context" *Glyph*, 1.

Derrida, Jacques (1977b): "Limited Inc." *Glyph*, 2.

Derrida, Jacques (1982): *Margins of Philosophy*, İng. çev. Alan Bass, University of Chicago Pres, Chicago.

Foucault, Michel (1977): *Discipline and Punish: The Birth of Modern Prison*, Penguin, Harmondsworth.

Fernandez-Kelly, Maria Patricia & Nash, June (1983): *Women, Men and the International Division of Labor*, SUNY Press, Albany.

Geertz, Clifford (1971): *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, University of Chicago Press, Chicago.

Gramsci, Antonio (1978a): Political Writings, çev. Q. Hoare, G.N. Smith Lawrence and Wishart, London.

Gramsci, Antonio (1978b): *Selections from Prison Notebooks*, çev. Q. Hoare, G.N. Smith, Lawrence and Wishart, London.

Guha, Ranajit ve Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, New York, London.

Hall, Stuart (1988): *The Hard Road to Renewal*, Verso, London.

Heath, Stephen (1990): "Representing Television" *Logics of Television: Essays in Cultural Criticism*, der. P. Mellencamp, Indiana University Press, Indiana, Bloomington.

Hegel, G.W.F. (1979): *The Phenomenology of of Spirit*, İng. çev. A.V. Miller Oxford University Press, Oxford.

Heidegger, Martin (1974): "The Origin of the Work of Art", *Poetry, Language, Thought*, İng. çev. A. Hofstadter, Harper & Row, New York, s. 15-88.

İslâmoğlu-İnan, Huri (1987): *Ottoman Empire and the World Economy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Jameson, Fredric (1992): *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham.

Keyder, Çağlar (1993): "İstanbul nasıl satılır?", *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*, Metis, İstanbul, 1993.

Keyder, Çağlar (1983): "Marketing İstanbul" *İstanbul*, Yaz, s. 67-71.

Levitt, Theodor (1983): "The Globalization of Markets" *Harvard Business Review*, 61, May-June.

Lyotard, Jean-François (1984): *The Postmodern Condition A Report on Knowledge*, İng. çev. G. Bennington ve B. Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Lyotard, Jean-François (1993): *Libidinal Economy*, İng. çev. I. H. Grant, Indiana University Press, Bloomington, Indiapolis.

Marx, Karl (1978): *Capital*, I, İng. çev. Ben Fowkes, Penguin, Harmondsworth.

Marx, Karl (1981): *Capital*, III, İng. çev. David Fernbach, Penguin, Harmondsworth.

Marx, Karl (1973): *Grundrisse*, İng. çev. Martin Nicolaus, Penguin, Harmondsworth.

McLuhan, Marshall (1987): *Understanding Media: The Extensions of Man*, Ark, New York, London.

Mitchell, Timothy (1988): *Colonizing Egypt*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ong, Aiwa (1987): *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*, SUNY Press, Albany.

Roff, William (1967): *The Origins of Malay Nationalism*, Yale University Press, New Haven and London.

Said, Edward (1978): *Orientalism*, Penguin, Harmondsworth.

Smith, Paul (1989): "Visiting the Banana Republic" *Universal Abandon? Essays in Cultural Politics* der. Andrew Ross, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Smythe, Dallas (1981): *Dependency Road: Communications, Capitalism, Consciousness and Canada*, Ablex, Norwood.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): "Scattered Speculations on the Question of Value" *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Routledge, New York, London.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1989): "The Political Economy of Women as seen by a Literary Critic" *Coming to Terms: Feminism, Theory, Politics*, der. E.Weed, Routledge, New York, London.

Türkcan, Ergun (1991): "Sanayi Ötesi Toplumda Para, Emek ve Devlet Üzerine Kısa Bir Deneme" *Toplum ve Bilim*, 53, s. 105-113.

Urry, John & Lash, Scott (1987): *The End of Organized Capitalism*, University of Wisconsin Press, Madison, Wisconsin.

Yurik, Sol (1985) *Behold Metatron: The Recording Angel*, Semiotext(e), New York.

Virilio, Paul & Lotringer, Slyvére (1983): *Pure War*, İng. çev. M. Polizzotti Semiotext(e), New York.

Williams, Raymond (1974): *Television: Technology and Cultural Form* Fontana, Collins, Glasgow.

Zizek, Slavoj (1989): *Sublime Object of Ideology*, Verso, London.

Crisis and Value: Capitalism and Ideology at the Turn of the 21st Century

The end of cold war, the recent technological revolution and the spread of regional wars as well as fundamentalist and communalist movements in the Third World are all symptoms of a deep transformation of the social, political and cultural arrangements which characterized the post-war, post-colonial world order. This paper examines two important aspects of this transformation: the crisis of official nationalism and the rise of fundamentalist-communalist religious movements in the Third World and the emergence of a postmodern, globally organized 'telematic' capitalism.

The nationalist discourse is analyzed on the basis of a theoretical model provided by writers such as Edward Said, Gayatri Spivak, Homi Bhabha and Partha Chatterjee. The intellectual dependence of the official Third World nationalisms on Western models, the continuation of neo-colonial relations between the post-colonial nation-states and Western metropolitan centers, and the internal contradictions of nationalist discourse as well as the recent globalization are the factors that led to the crisis of official nationalism and to the emergence of fundamentalist-communalist religious movements such as Islamism in the Middle East or Hinduism in India. Although it is characterized by communalist themes and populist aspirations rather than the Western model of Enlightenment, this new nationalism is not unlike the official one it challenges especially in depending on a discursive suppression and transformation of a minor, subaltern discourse of vast masses of working poor people.

The crisis of the nation-state in the Third World is better understood when the recent movement of globalization is considered as part of the development of space-contracting cultural and information technologies such as computers and television. It is argued that although the collapse of socialism as an Enlightenment-based, rational model of society seems to be evident, some significant part of Marx's analysis is still relevant. Especially his notion of capital as an abstract force is key to understanding the contemporary processes of globalization and

computerization. The turning point is the absolute speed reached in the circulation of value by the computerization of stock exchange in 1973. The form of capital today is thus very different from that of Marx's time. Unlike the typical global company of the 19th century, e.g. the East India Company, today's multinational capital is characterized by extreme mobility and network kind of global organization in which the poles of production and consumption are spatially separate but temporally united by electronic and telematic technologies.

The ideological space is thus divided in many Third World countries, between neo-liberal Westernism and fundamentalist Islamism. Present Islamist movement in Turkey (and elsewhere) is indeed made by diverse social forces and ideological themes. The unifying element that brings these manifold sources and elements together is the opposition to official nationalism and cultural and economic dependence on the West, whereas neo-liberal westernism finds its best expression in the consumer culture, and especially television understood as a 'cultural form'. However taking this idelogical polarization for granted might be misleading because both discourses are different ways of suppressing a subaltern discourse. Given that the stake is culture in this struggle, it is suggested that social science should enable us to question these "organic" and "liberal" production of value rather than simply taking the concept of culture as explaining them.

Metinlerarasılık, hegemonya ve siyasal alan

*Necmi Erdoğan**

Siyasalın sınırları

Günümüz toplumsal-siyasal teorisi, toplumsal ile siyasalın eşitlenmesi ve birbiriyle tam bir örtüşme içinde düşünülmesi yönünde bir eğilim gösteriyor.** Siyasalın toplumsalı yansıttığı, temsil ettiği ve yeniden ürettiği ve dolayısıyla bağımsız bir hükmi şahsiyetinin olmadığı yolundaki siyaset anlatılarının yerini, toplumsalın siyasalın içinde eritildiği, kapsandığı ve bizzat onun tarafından kurulduğu yolundaki anlatılar alıyor. Sözkonusu eğilim, ister bireysel, mesleki, yerel vs. "çıkar grupları"nın çıkarlarını azamileştirdikleri bir zemin olsun, isterse de toplumsal sınıflar arasındaki güç ilişki ve dengelerini yansıtan ve sınıf ilişkilerinin yeniden üretilmesini sağlayan bir yapı olsun, siyasalı toplumsalın görece ayrı bir "düzey"i ya da "alan"ı olarak kavrayan toplumsal-siyasal teorilerden bir kopuşa işaret ediyor. Dolayısıyla, modern siyaset teorisinin temel dayanak noktası olan temsil problematiği rafa kaldırılıyor. Kendi kendisini kuran bir faaliyet olarak siyasalın olumsallığı, sınırlarını, kendisine görece dışsal bir toplumsal ontolojide değil de, söylemsel süreçler ve bu süreçlerin kurduğu özne konumlarının işleyiş mekanizmalarında buluyor. Böylelikle, basit bir yansıma ve temsil ilişkisi çerçevesi tersyüz edilmiş ve yerini göndergesi olmayan ve sınırları yine kendine içkin olan bir bakışa bırakmış oluyor.

Temsil problematiğinin terkedilmesi ile toplumsalın olumsallığı ve çoğulluğu vurgusu atbaşı gidiyor. Bu eğilim, en gelişkin ifadelerinden birini Laclau ve Mouffe'un post-Marksizminde buluyor. Sınıfsal belirlenim fikri indirgemeci, ekonomist,

(*) Necmi Erdoğan, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde araştırma görevlisidir.

(**) Bu yazının, ele alınan teorik sorunu çözmek ya da tüketmek gibi bir iddiası yok. Konunun çetrefilliğinin mazur göstereceğini umduğum ve varlıklarını daha baştan teslim edebileceğim boşluklar, çelişkiler ve atlanan ya da zayıf kalan noktalar nedeniyle, daha çok başlangıç kabilinden bir "yüksek sesle düşünme" çabasını ifade ediyor.

özcü, evrenselci gibi sıfatlarla olumsuzlanırken, söylemsel bir belirlenim/belirlenimsizlik toplumsal ontolojinin düzenli dağınıklığı ve dağınık düzenliliğinin temeline oturtuluyor. "Sınıf", "birey" ve "İnsan" gibi toplumsal faillerin toplumsalın kuruluşunda ve okunmasında bir Arşimet noktası olarak kavranmasının "varlık metafiziği" oluşturduğu yolundaki eleştiri, söylemsel "özne konumları"nın özsel bir birliğe indirgenemez ve zorunlu çoğulluğu, toplumsalın düğümlendiği merkezi bir iktidar uğrağının imkansızlığı, farklılığın kurucu rolü ve siyasalın nihai kapanımsızlığı önermelerine dayanak olarak sunuluyor. Asla tümüyle doldurulamayacak bir boşluk olarak siyasal alan tasarımı, radikal bir toplumsal elşetirelliğe yol verebileceği gibi, kapitalist modernliğe özgü egemenlik ve tabiyet, sömürü ve eşitsizlik ilişkilerinin farklılığın yüceltilmesi dolayımıyla meşrulaştırıldığı bir teorik söyleme de davetiye çıkarabilecek bir nitelik taşıyor. Mouffe'nin son çalışmalarındaki haliyle (Mouffe, 1993) post-Marksizm örneğinde olduğu üzere, belirlenimsizlik, olumsallık ve çoğulluk, liberal bir çoğulculuğu ve liberal demokrasinin derinleştirilmesini savunmanın rasyoneli olabiliyor. Tabii, böyle bir perspektiften, siyasalın oluşturucu ögesi olan boşluğu kapamaya dönük konumlar zımnen de olsa "totaliter üstanlatılar" olarak görülüyor. Böylelikle de, liberalizmin ötekisi olma konumundan, bu konumun ötekileştirildiği bir referans çerçevesine geçilen bir sarmal döngü ortaya çıkıyor.

Günümüz Türkiye'sindeki siyasal söylemler arasında hegemonik kod olarak işlediği söylenebilecek olan çokseslilik ve çoğulculuk ile günümüz siyaset teorisindeki bu eğilimler arasında ilginç bir paralellik var. Denilebilir ki, nihayet senkronu yakaladık! "Batı" ile tıpatıp aynı saiklerle olmasa da, aynı tarihlerde, ideolojilerin ("metafizik üstanlatılar"), fukaralık edebiyatının ("sınıf özcülüğü") ve dinozorluğun (sol radikalizm) sonunu ilan ettik. Dahası, herhangi bir özne konumundan konuşmayan (kendini öznelliklerüstü olarak sunan) ve "biz/onlar" ayrımlarını reddeden ya da bunların barış içinde bir arada yaşamasını vazeden bir "özne konumu"nun türemiş olması da, toplumsal-siyasal teorideki liberal demokrasinin "liberallere bırakılmayacak kadar ciddi bir iş" olduğu şeklindeki argüman (Krş. Mouffe, 1993; ve Keane, 1988) ile şaşırtıcı bir benzerlik gösteriyor.

Bu yazıda, yukarıda resmedilen tablonun fonu oluşturduğu bir gezintiye çıkacağım ve Bakhtin ve Kristeva tarafından geliştirilen metinlerarasılık/diyalojizm kavramlaştırmasının siyaset teorisi açısından ne gibi içerimleri olduğunu Gramsci'nin hegemonya yaklaşımı ekseninde tartışacağım. İlk olarak, metinlerarasılık ile hegemonya perspektifleri birbirini tamamlayabilecek bir kavramsal çerçeve sunar görünüyor. İkinci olarak, günümüz toplumsal-siyasal teorisi Bakhtinci diyalojizm üzerine açık referanslarda bulunmasa da, söylemlerarasılık, farklılık ve çoğulluk vurgusu dolayımıyla "dilin siyaseti" ve "siyasetin dili" üzerinde yoğunlaşması anlamında, Bakhtinci perspektifle iç içe düşünülmeye elverişli görünüyor. Laclau ve Mouffe'un post-Marksizmi ise, soykütüğündeki Gramscici hegemonya kavramı ve mevcut analitik çerçevesinde zımnen varolan metinlerarasılık öncülü ile sözkonusu gezintinin uğrak yerlerinden biri olmaya layıktır. Öte yandan, bizim "yeni za-

manlar"ımızın hegemonik kodu sayılabilecek olan vasıfsız çoğulculuk ve "sivil beraberlik" düsturları gezinti esnasında göz atmadan geçemeyeceğimiz bir niteliğe sahipler.

Bakhtin'den Gramsci'ye: Metinlerarasılık ve hegemonya

Bir yandan dilbilim, semiyotik ve edebiyat eleştirisi gibi alanların formalizmden uzaklaşarak dilin siyasallığı vurgusuna yönelmesi, diğer yandan da toplumsal-siyasal teorinin toplumsal ilişkilerin söylemsel kuruluş süreçlerinin çözümlenmesine girişmesi, "beşeri bilimler" alanında "sınırların yıkılması" sonucunu doğuruyor. Dilin toplumsal çatışmaların ve egemenlik ve bağımlılık ilişkilerinin basitçe dile getirilmesi değil de, tam da bunların nesnesi olduğunun kabulü, geleneksel "siyaset bilimi" alanının dar uylaşımsal ufkunun aşılması gereğini ortaya koyuyor. Bakhtin'in çalışmaları, sözkonusu disipliner ayrımların ötesine geçerek, dil çalışmaları ile siyasal teori arasında bir köprü sunması açısından kilit bir noktada duruyor.[1]

Bakhtin (1981, 1984, 1986) ile Kristeva'nın (1980) perspektiflerinden, her bir sözcüğün, sözcenin ya da metnin, farklı sözcüklerin, sözcelerin ve metinlerin bir kesişimi olması, diyalojizm/metinlerarasılık kavramının temelinde yer alır. Zira, yazar, okuyucu ve bağlam arasındaki karşılıklı (kurucu) ilişki, her biri metinlerarası bir bağlamda kurulan konumlar arasındaki yine ve zorunlu olarak metinlerarası bir ilişkidir. Metinlerarasılığın, bir yazarın diğeri üzerindeki etkisinin ya da metinde "yararlanılan kaynaklar"ın bulunmasıyla ilişkisi yoktur;[2] zira işaret ettiği şey, her anlamlandırma pratiğinin çeşitli anlamlandırma sistemlerinin yeniden eklemlenmesinden, yeni bir konuma aktarılmasından ve tekrarlanırken farklılaştırılmasından ibaret olduğudur.[3] Çokanlamlılığı mümkün kılan da, metnin, metinlerarasılıktan kaynaklanan semiyotik çokdeğerliliğidir. Zira "yaşayan hiçbir sözcük, nesnesiyle tek bir biçimde ilişki kurmaz: Sözcükle nesnesi arasında, sözcükle konuşan özne arasında, aynı sözcük, aynı tema hakkındaki başka, yabancı sözcüklerden oluşan elastik bir ortam vardır" (Bakhtin, 1981: 276). Metin, kendi kendine dönük, özerk,

1 Kendisine Marksizmden post-yapısalcılığa kadar uzanan bir çizgide çeşitli konumlar biçilen Bakhtin, dondurulmaya çalışılması yakışık almaz bir "diyalojik imgelem" sunar bize. Dahası, Eagleton'ın (1990: 52) deyişiyle, "onun yapıtının bütün gücü, şimdilerde retoriksel olarak Derridacı ya da Lacancı diye adlandırdığımız bazı konumları, post-yapısalcıların çoğunu sinirlendirecek ölçüde devrimci bir politikayla birleştirilmesinde yatıyor."

2 Kristeva (1986: 111-12), tam da bu yüzden, "Word, Dialogue, and Novel" adlı makalesinde Bakhtin'den yola çıkarak geliştirdiği metinlerarasılık kavramının yerine, daha sonraları "transposition" (konum değiştirme, aktarma) kavramını ortaya atar.

3 Krş. Barthes'ın "yapıt"ın monolojizmine karşılık metnin çoğulluğuna ilişkin sözleri (1977: 160): "Bizzat kendisi başka metinlerin ara-metni (intertext) olduğu her metnin dahil olduğu metinlerarası(lık), metnin kökenleriyle karıştırılmamalıdır: Bir yapıtın 'kaynaklar'ını, 'etkilenimler'ini bulmaya çalışmak, aynı soydan gelme metini onaylamak demektir; bir metni oluşturan alıntılar anonimdir ve izleri sürülemez ve fakat zaten okunmuştur: Bunlar, tırnak işareti konmamış alıntılardır."

kapalı ve sabit bir nesne değil, aksine toplumsal çokdilliliğin (heteroglossia) ve metinlerarası ilişki ve süreçlerin belirli bir anlam haritası ekseninde sabitlenmeye çalışıldığı ve fakat daima boşluklar, çelişkiler, aykırılıklar ve belirsizliklerle dolu olan, dolayısıyla kendini kapatırken başka metinlere açılan ve başka metinlere açılırken kendini kapatan, bütün olmayan bir bütündür. Bu, anlamın metne içkin ya da metinde verili olmadığını, toplumsal-semiyotik ilişkilerin metinlerarası yapılanışının bir ürünü olarak yapıldığını, dönüştürüldüğünü ve yeniden bağlamsallaştırıldığını gösterir.

Diyalojizm teriminin gerek Bakhtin'in yapıtlarında ve gerekse de başka yerlerde çok çeşitli anlamlarda kullanılması ve ayrıca monolojizmin karşısına konularak kendinde bir değer olarak olumlanabilmesi, Kristeva tarafından ortaya atılan metinlerarasılık terimini daha tercih edilir kılıyor (Krş. Todorov, 1984: 60). Bu sayede, metinlerin, sözcelerin ya da söylemlerin kısır bir monolojizm/diyalojizm ikiliği ekseninde tartışılmasının ötesine geçilebileceği gibi, hegemonik siyasetin nasıl olup da her ikisini de içermek durumunda olduğu da anlaşılabilecektir.

Tüm anlamlandırma pratiklerinin zorunlu metinlerarasılığı, sözcüğün ya da sözün "iki ses arasındaki bir mücadele alanı" (Voloshinov, 1973) olmasına işaret eder; siyasal söylemler arasındaki ideolojik mücadeleyi mümkün kılan da budur; toplumsal anlamın eksikliği ve fazlalığıdır. Çokdillilik, popüler, bilimsel, siyasal, sınıfsal, etnik v.b. farklı seslerin herhangi bir belirlenimi olmayan, basit bir kakafonisi değil, hegemonik pratiklerle eklemlenmeye çalışılan bir ilişkiler çoğulluğudur. "Tarihsel varoluşunun herhangi bir verili anında, dil tepeden tırnağa çokdillidir: Şimdi ile geçmiş arasındaki, geçmişin farklı dönemleri arasındaki, şimdinin farklı toplumsal-ideolojik grupları arasındaki, eğilimler, okullar, çevreler vb. arasındaki toplumsal-ideolojik çelişkilerin bir arada varoluşunu temsil eder. Çokdilliliğin bu 'dilleri' çeşitli biçimlerde birbirleriyle kesişir; toplumsal olarak tanımlayıcı yeni 'diller' oluşturur" (Bakhtin, 1981: 291).

Bakhtin'in diyalojizmi, dar anlamıyla "diyalog"un, yani konuşmanın yapılanışındaki kompozisyonel bir biçim olarak sözel etkileşimin ya da karşılıklı konuşmanın ötesinde bir anlam yükü taşır. Diyalojizm, teknik ya da dışsal biçim itibarıyla monolog olduğu söylenebilecek söz edimlerinin de dahil olduğu ve yine bu itibarla "diyalog"un yalnızca bir gölgeolgudan ibaret olduğu, ancak mitik bir Adem'in kaçınabileceği, dolayısıyla tüm söylemlere içkin bir yönelimdir. Sözün zorunlu bir ötekiliği varsayması, başka sözlerden devşirilmişliği ve başka sözlere göndermede bulunması olarak diyalojizm, söylemin semantiğinde gömülüdür; sözün ya da sözcüğün anlamının kuruluşunu örgütler. Bu niteliğiyle, dile değil, söyleme ilişkindir.

Bakhtin, "sözel-ideolojik dünyayı birleştirmeye ve merkezileştirmeye hizmet eden" merkezcil güçler ile bunlara karşı işleyen merkezkaç güçler arasında bir ayrıma gider. "Merkezcil dil güçleri", toplumsal çokdilliliği tek bir "doğru dil" ("doğru sözcük") etrafında birleştirerek yok etmeye çalışırken, "merkezkaç dil güçleri", bu

tekil dile karşı mücadele eden, diyalojik, parodik ve polemik bir niteliğe sahiptir.[4] Her bir somut söz de, bu iki sürecin kesişim noktasında durur; tıpkı kendi bağlamı ile başka sözlerinin bağlamları arasında durması gibi.

Bu perspektifi siyasal söylemlere, metinlere uyarladığımız zaman, siyasal alanın da esasen diyalojik/metinlerarası bir tarzda yapılandığını söylemek mümkündür. Her bir siyasal söylemin, önceki ve şimdiki siyasal söylemlere, seslenilen ve/veya kurulan "halk", "kitle" veya "toplum"un metinlerine ve toplumsal-hegemonik pratiklere göndermede bulunduğu söylenebilir. Denilebilir ki, siyasal söylemler, siyasal alanın metinlerarasılığını belirli söylemsel ilkeler etrafında eklemleyerek, toplumsal anlamı kapatmaya –tekdilli *(monoglossic)* bir hale getirmeye– çalışan bir niteliğe sahiptirler. Metinlerarasılık, siyasal lugatçelerin kilit sözcüklerinin –sözgelimi, "demokrasi", "özgürlük", "halk", "değişim", "devrim", "düzen", "statüko"– diyakronik ve senkronik olarak nasıl olup da farklı söylemlerde sürekli olarak yeniden anlamlandırıldığını ve çeşitli şekillerde telaffuz edildiğini anlamamıza katkıda bulunabilir. Verili bir siyasal söylem ve bunun çeşitli metinlerdeki eklemlenişi diğer siyasal söylemlere göre konumlanır; onları tanır, onlarla örtüşür veya çatışır, onlara hakim ya da tabi olur vs. Tıpkı Bakhtin'in romanın toplumsal çokdilliliği ve metinlerarasılığı gösterdiğini savunması gibi, siyasal alanın da aynı şekilde kurulduğu ve yapılandığı söylenebilir. (Tabii, bir edebi tür olarak roman ile bir retorik tür olarak siyasal söylemler arasında, başka şeylerin yanısıra, metinlerarasılığın kuruluş mantığı açısından da fark vardır.)

Tekil siyasal söylemler, tam bir monolojizm/diyalojizm diyalektiği oluşturur. Başka dilleri, söylemleri, anlamları ve anlamlandırma pratikleri matrisini tek, birleşmiş ve aşkın bir bilincin hegemonyası altında eriten bir monolojik mantığın siyaset açısından kurucu bir nitelik taşıdığı söylenebilir. Zira bir dönüştürme ve "boşluğun doldurulması" pratiği olarak siyaset, semiyotik bir kapanımı gerektirir. Bakhtin'in Dostoyevski'nin romanlarına ilişkin olarak söylediği karakteristik, yani "bağımsız ve kaynaşmamış bir sesler ve bilinçler çoğulluğu, tamamen geçerli seslerin sahici bir "çokseslilliği" (Bakhtin, 1984: 6) siyasal söylemlerin kuruluş ve işleyiş mantığı açısından geçersizdir. Ötekinin nesneleştirilmesi, diğer seslerin, söylemlerin "nihai bir söz" etrafında emilmesi, dönüştürülmesi ve eklemlenmesi ve dolayısıyla "temsil ettiği dünyayı, temsil ettiği kişileri kapatması" (krş. Bakhtin, 1984: 293), siyasal söylemlerin aşkın bir anlam haritası ya da sabit ve mutlak bir gösterge zinciri arayışına dayalı semantik yapılarının temel bir boyutudur. Öte yandan, siyasal söylemlerin monolojizmi toplumsal çokdilliliğin ve heterodoks söylemsel pratiklerin tanınmasıyla da eşzamanlıdır. Çünkü siyasal alanın bir boşluk alanı olarak ku-

4 Bakhtin'e (1968) göre, ortaçağ popüler kültürünün önemli bir ögesi olan karnaval, diyalojizmin mükemmel bir örneğidir. Karnaval, olanca groteskliği, "iğrençliği" ve zındıklığıyla, egemenlerin monolojik dilini görelileştirir, alaya alır, altüst eder; tüm toplumsal ayrıcalıklara, dokunulmazlık iddialarına, normlara ve yasaklara avami bir kahkahayla yanıt verir.

rulmasını mümkün kılan şey, anlamlandırma pratiklerinin zorunlu metinlerarasılığıdır. Anlamın eksikliği ve fazlalığı ile siyasal söylemlerin monolojizmi ve diyalojizmi aynı sürece işaret eder.

Ne var ki, Bakhtin'in "maddeci *poetika*"sının (Eagleton, 1990: 53) kilit ögesi olan diyalojizm, "gösterge üzerindeki mücadele"yi toplumsal formasyona özgü iktidar ilişkilerinin cisimleştiği ve bizzat kendileri maddileşmiş söylemler olan kurumsal yapılar ve aygıtlar ile ilişkilendirmekte zayıf kalır. Dolayısıyla, Bakhtin, monolojizm ve diyalojizm güçleri arasındaki mücadeleyi tarihdışılaştırmaya meyleder. Pechey (1989: 52) tarafından da vurgulandığı üzere, Bakhtin, hegemonyanın tarihsel olarak nasıl örgütlendiği sorunu üzerinde durmadığı için, merkezkaç ve merkezcil güçler arasındaki kutuplaşmada, karmaşık toplumsal iktidar ilişkilerinin tayin edici dinamiklerini hesaba katmaktan uzaktır. Bu noktada, dilsel-ideolojik alanın toplumsal, tarihsel, kurumsal ve konjonktürel parametrelerinin neler olduğu sorusu (Gardiner, 1992: 177), Gramscici hegemonya kavrayışının, metinlerarasılık ile bağdaştırılması gereğini ortaya koyuyor. Çokdilliliğin bizatihi etik bir değer olarak savunulması, aşağıda post-Marksizm ve demokrasi tartışmasında görüleceği üzere, mevcut toplumsal iktidar ilişkilerinin vasıfsız bir çoğulculuk ekseninde onaylanması anlamına gelebilir. Dahası, diyalojizmin söyleme içkin olduğu söylendiğinde, Bakhtin'in bunu özgürleştürici bir pratik olarak sunması boşlukta kalır. Bu anlamda, tarihsel-konjonktürel hegemonik çözümlemenin devreye sokulması önemlidir.

Hegemonya da, metinlerarasılık da, toplumsal ilşikilerin hayali olarak kurulduğu bir "temsiller sistemi" olarak ideolojinin zorunlu diyalojizmini önvarsayar. Gramscici hegemonya kavramlaştırmasının ideolojik ögelerin zorunlu bir toplumsal (-sınıfsal) aidiyetinin olmadığı önermesi ile, Bakhtinci diyalojizmin göstergelerin çokvurgulu *(multiaccentual)* bir karaktere sahip olduğu önermesi aynı sürece, toplumsal-semiyotik ilşikilerin üzerine oturduğu ideolojik söylemlerarası mücadelelere işaret eder.[5] Zaten Gramsci de "popüler zihniyeti" dönüştürme uğruna yürütülen kültürel-hegemonik mücadelede dilin merkeziliğini vurgular: "Bir tarihsel eylem ancak 'kolektif insan' tarafından gerçekleştirilebilir; bu ise, farklı hedeflere sahip, çok çeşitli iradelerin... ortak bir dünya görüşü temelinde aynı hedefe ulaşmak üzere kaynaşmasını sağlayan bir 'kültürel-toplumsal' birliği önvarsayar. Böyle olduğu için, genel olarak dil sorunu, yani aynı kültürel 'iklim'e kolektif olarak ulaşma sorunu büyük önem taşır" (Gramsci, 1971: 349).

Gramscici anlamıyla hegemonya, kımilerinin anladığı şekliyle bir toplumsal sınıfın veya grubun diğer toplumsal sınıflara veya gruplara kendi ideolojisini kabul ettirmesi demek değildir. Kavramın bu şekilde, ideolojik manipülasyon ve endokt-

5 Böyle bir ilişkilendirmenin keyfi olmadığı söylenebilir. Zira, Gramsci'nin hegemonya kavramlaştırmasında dilbilim üzerindeki çalışmaları bir hareket noktası sağlamıştır. Dahası, Gramsci, *langue* ile *parole*, biçimsel dil sistemi ile bireysel söz edimleri, dilin eşzamanlılığı ile ardzamanlılığı arasında, Voloshinov-Bakhtin'inkine benzer bir bağ kurar (Holub, 1992: 137-8).

rinasyon ekseninde tanımlanması, "egemen ideoloji" tezinin başka terimlerle öne sürülmesi sonucunu verir. Dolayısıyla da, Gramscici hegemonya kavramlaştırmasının kendilerinden problematik bir kopuşa yöneldiği "yanlış bilinç/doğru bilinç", "toplumsal konum/toplumsal bilinç", "temsil eden/temsil edilen" gibi ikilikler ima yoluyla da olsa yeniden devreye sokulmuş olur. Mevcut egemenlik ve bağımlılık ilişkilerine sağlanan popüler rıza olarak hegemonya, metinlerarasılık/diyalojizm mantığıyla örtüşmek bir yana, karşıtlık içindedir. İdeolojik söylemleri birbirlerinden paradigmatik olarak ayrı, kendine dönük ve kapalı bütünler olarak kavrayan ve belirli toplumsal konumlara indirgeyen bir bakış açısından, hegemonya bir "galebe çalma" ve "başkasına ait olana rıza gösterme" şeklinde anlaşılacaktır. İdeolojik mücadelelerin ve toplumsal-semiyotik ilişkilerin "sıfır toplamlı oyun" olarak görülmesi, toplumsal anlamlandırma süreçlerine içkin olan metinlerarasılığın, geçişkenliğin, eklemsizleşebilirlik ve yeniden eklemlenebilirliğin kabulünün karşısında yer alır.

Gösteren ile gösterilen arasında kurulan bağ, doğal, aşkın ya da öznel bir bağ değildir. Voloshinov/Bakhtin'in (Voloshinov, 1973) açımladığı üzere, "gösterge üzerindeki mücadele", bu bağın nihai istikrarsızlığını ve göreli sabitliğini açıklar. Gramsci'nin "ahlaki ve entelektüel birlik" adını verdiği şey, hegemonik kolektif iradenin ortak bir kod ya da kodlar etrafında, sağduyulaşmış bir "gerçeklik etkisi" yaratmasıdır. Dolayısıyla, hegemonik pratikler, toplumsal semiyotik ilişkilere özgü kırılgan, kaygan ve kesinsiz anlamlandırma rejimlerinin sabitleştirilmesine ve göstergenin tekvurgulu *(uniaccentual)* hale getirilmesine dönük bir niteliğe sahiptir. Hegemonya bunalımı ise, toplumsal semiyotik bir katastrofiyi, yani toplumsal çokdilliliğin ortak bir kod ("ulusal-popüler irade" ve sağduyu) ekseninde eklemlenmesinin imkansızlaştığı bir uğrağı ifade eder. Hegemonik pratiklerin üzerinde hareket ettiği popüler kültürel formlar da, halkın tarihsel tecrübelerinin, pratik bilincinin, geçmişten devralınan popüler ideolojilerin ve egemen kültürden "aşağı düşen" ögelerin karmaşık, içiçe, çelişkili, parçalı, çokdilli ve çoğul bir tarzda eklemlendikleri bir alan oluşturur; dolayısıyla da baştan aşağı metinlerarası bir niteliğe sahiptir. "Ulusal-popüler irade"nin yaratılması ise, her tarafı yamalı olan bohçanın sökümü ve dikimini, yani diğer siyasal söylemlerle ve popüler bilinç biçimleriyle (popüler anlatılarla, temalarla, mitolojilerle vs.) karmaşık, çelişkili ve içiçe bir diyalojik ilişkiyi içerir.[6]

Bakhtin/Kristeva hattında geliştirilen diyalojizm/metinlerarasılık mantığı, bir retorik tür olarak siyasal söylemlerin diyakronik ve senkronik, yatay ve dikey bir tarzda başka siyasal söylemlere, başka edebi, popüler, felsefi vs. türlere atıfta bulunarak ve bunları yeni bir vurguyla ve yeni bir bağlamda yeniden eklemleyerek bir

6 *Langue* üzerinde duran Saussure (1985: 189), örneksemeden söz ederken, "dil, kendi kumaşından yapılmış yamalarla kaplı bir giysidir" demişti. Oysa siyasal söylemlerin *(parole)* "ötekilerin", toplumsal çokdilliliğin başka ögelerinin kumaşlarından yapılmış yamalarla kaplı bir giysi olduğu söylenebilir.

anlamlandırma rejimi kurmaya yöneldiklerini gösterir. Öte yandan, siyasal metinler (parti programları, demeçler, miting konuşmaları vs.) ile bunları alımlayan ya da bunların seslendiği/çağırdığı "bireyler", "kitle", "yurttaşlar", "halk" vs. arasında da diyalojik bir ilişki vardır. Zira "seslenilenler" de bu metinleri kendilerine özgü bir metinlerarasılığın (mitler, atasözleri, simgeler, "hatıralar", pratik bilinç vs.) içinden geçerek okur ya da alımlarlar. Dolayısıyla, paradigmatik olarak saf, geçirimsiz, homojen, çelişkisiz ve belirli bir toplumsal konumla birebir temsil ilişkisi içinde olan ideolojik söylemlerden söz edilemeyeceği gibi, bir ideolojik endoktrinasyonun pasif nesneleri olarak bilinçleri işlenen "bireyler", "halk", "kitle" vs.'den de söz edilemez. Bakhtinci diyalojizmin ideoloji teorisinde yaptığı bu açılım, aynı zamanda Gramscici hegemonya çözümlemesinin popüler bilince atfettiği aktif rol ile paralellik içindedir. Bu ikisinin diyalojik bir etkileşimi, bize, hegemonik pratiklerin toplumsal-semiyotik evrene içkin olan çokdilliliğin merkezcil güçler ya da iktidar bloku tarafından tekdilliliğe dönüştürülmeye çalışıldığı ve karşı hegemonik pratiklerin şenlikli, karnavalesk, satirik ve zındık bir tarzda iş gören merkezkaç güçleri tanımladığı bir siyasal alan tasarımı sunar. Dolayısıyla, siyasal metinlerarasılık hegemonyanın koşulu ve hegemonya siyasal metinlerarasılığın eşitsiz yapılanışının sebebi olarak görünür. Hegemonyayı sürekli yeniden işlenmesi gereken, kısmi, göreli ve kesinsiz bir pratik kılan da, toplumsal çokanlamlılığın ve çokdilliliğin siyasal metinlerarasılığı nihai bir kapanımdan uzak tutmasıdır.

Post-marksizm, söylemsellik ve temsil

Öncülüğünü Laclau ile Mouffe'un yaptıkları post-Marksizm, hem toplumsalı metinlerarasılıktan hareketle "okumaya" girişmesi ve hem de kendi geçmişindeki Gramscici hegemonya perspektifini özcülük karşıtı bir başkası lehine bir kenara bırakması (daha doğrusu, "metinlerarası" bir tarzda yeniden eklemlemesi) anlamında, bu tartışma açısından kilit bir önem taşıyor. Bu yazının sınırlarını aşması nedeniyle, burada post-Marksizmin genel bir değerlendirmesini yapmayacağım. Böylesine zor bir konuya, metinlerarasılık ve hegemonya ilişkilendirmesi bağlamında düşünülebilecek birkaç nokta dolayımıyla girebileceğim.

Toplumsalın söylemselliği ve nihai bir özden yoksunluğu önermelerinden hareket eden post-Marksizm (Laclau ve Mouffe, 1992; Laclau, 1990), kendi teorik geçmişinin kilit ögeleri olan Althusserci üstbelirlenim ve Gramscici hegemonya kavramlaştırmalarını Marksizmin özcülük, sınıf indirgemeciliği ve temelcilik ile malul mantığından kurtulamamakla eleştirir. Bu kavramları ekonomik ya da sınıfsal olanın son kertede belirleyiciliği öncülünü içermeyecek bir şekilde yeniden formüle ederken; toplumsalı da özdeşlik/farklılık, olumluluk/olumsuzluk ve anlamın radikal belirlenimsizliği/nihai istikrarsızlığı zincirleri boyunca sonsuza uzayıp giden bir söylemsellik olarak tanımlar. Toplumsalın farklılığa dayanan açıklığı, onu kısmi ve göreli bir söylemsel eklemsizleşme ve yeniden eklemlenmenin asla bitmeyecek ve

nihai olmayan bir etkisi haline getirir ve böylece "toplumu imkansızlaştırır" (Laclau, 1985). Laclau ve Mouffe'un şimdiye kadarki haliyle Marksizmin –gerçeğin nihai rasyonelliğine ve kavramsallığına dayanması anlamında– idealizmden tam bir "epistemolojik kopuş" gerçekleştiremediğine işaret eden bu perspektifi, sahici bir materyalizmin formüle edilmesi açısından ufuk açıcıdır ve "kaba Marksist" bir tepkiden öte bir dikkati hak eder. Zira, siyasal alanın hegemonya, üstbelirlenim ve metinlerarasılık kavramlaştırmalarının birbirine bağlandığı bir tarzda çözümlenmesine –Gramsci'nin, Althusser'in, post-yapısalcılığın ve –zımnen– Bakhtin'in sağladığı analitik imkanların bir araya getirilmesine– başlıca katkıyı yapar.

Laclau ve Mouffe'un toplumun imkansızlığı tezi, doğrudan doğruya Bakhtin'den mülhem olmasa da, post-yapısalcılık dolayımıyla onu sık sık çağrıştıracak türden önermelere yaslanır (Krş. Frow, 1990). Marksizmin metafizik bir özcülükle eleştirilmesi, toplumsalın söylemselliği, açık uçluluğu ve nihai belirlenimsizliğinin öne sürülmesi, Bakhtinci bir çokdillilik, çokanlamlılık ve metinlerarasılık imasına yaslanır: "Bir söylemsel yapıyı eklemsizleştiren gösterilenlerin yoksulluğu değil, tam tersine çokanlamlılıktır. Bütün toplumsal kimliklerin üstbelirlenmiş, simgesel boyutunu kuran şey işte budur. Toplum kendi kendisiyle özdeş olmayı hiçbir zaman başaramaz; çünkü bütün düğüm noktaları onu aşan bir metinlerarasılık içinde oluşturulur" (Laclau ve Mouffe, 1992: 142; düzeltilmiş çeviri). "Ögeler"in "momentler" haline getirildiği eklemleyici pratikler alanının metinlerarasılığı ve göstergelerin çokvurgulu ve yüzergezer karakteri hegemonyanın temelinde yatar. Çünkü, "her momentin anlamının kesinlikle sabit olduğu kapalı bir ilişkisel kimlikler sisteminde hegemonik bir pratik için hiçbir yer yoktur" (Laclau ve Mouffe, 1992: 168).

Ancak, Laclau ve Mouffe'un post-Marksizminin "çubuğu fazlasıyla bükmesinin" klasik Marksizmin ekonomi kavramının hegemonya kavramıyla ikame edilmesi ve "tarihsel yasalar" determinizminin yerini "söylem enflasyonuna" bırakması gibi bir eğilime kapıları araladığı söylenebilir. Laclau ve Mouffe'un (1985: 75) deyişiyle, "hegemonya, rasyonalist bir tarzda, önceden oluşmuş faillerin 'çıkar'larının çakışmasını değil, *bizzat toplumsal faillerin kimliklerinin kurulmasını varsayar.*"[7] Hegemonyanın, bizzat kendileri söylemsel-hegemonik ilişkilerin ancak kısmen sabitlendikleri noktalar olan özne konumları arasındaki belirlenimsiz ilişkilerin bir yan etkisi olarak kavranması, kavramı toplumsalın kuruluş süreciyle özdeş bir hale sokacaktır.[8] Yani hegemonya kendi kendine işleyen, işleyiş tarzının kendi kendini

7 Laclau ve Mouffe, bu noktada bariz bir kararsızlık sergilerler. Zira aynı sayfada dahi, toplumsal faillerin kimliklerinin "artık tek başına" toplumsal konumları tarafından belirlenmediğini söylerler. Başka yerlerde de, hegemonyanın toplumsal faillerin kimliklerini "dönüştürdüğü", "en azından kısmen değiştirdiği" vb. söylenir. Bu salınımlar bir tarafa bırakılırsa, hegemonyanın toplumsalı söylemsel olarak kurması ana tema olarak belirir. Dolayısıyla, hegemonya, kendi kendine göndermede bulunan, kendi kendisini oluşturan, döngüsel bir süreç olarak görülür.

8 Hegemonyanın ve toplumun açık karakterinin tarihsel olduğu gibi bir önerme, deyim yerindeyse post-Marksizmin kendisini de "tarihselleştirir": "Siyasetin hegemonik boyutu ancak toplumsalın açık, dikişsiz karakteri arttıkça genişler. Bir ortaçağ köylü cemaatinde, farklılıksal eklemlenmelere

oluşturduğu, kendi kendine göndermede bulunan ve dışarısı olmayan, kapalı bir bütüne dönüşecektir. Söylemsel eklemleyici ilkelerin öznelerinin "genel söylemsellik alanı"nda kuruluyor olması (Laclau ve Mouffe, 1992: 169), bu alanın *maddiliğinin*, tarihsel-toplumsal yapılanışının bunların kuruluşunu nasıl "üstbelirlediğini" unutturmamalıdır. Yoksa, tarihin, sınıfın, ekonominin vs. nihai kerteyi oluşturduğu toplumsala dair özcülüklerin kapalı, yapılaşmış bütünlük tasarımının yerine, açıklık, kısmilik ve belirlenimsizlik ekseninde tanımlanan toplumsalın her şeyi kapsayan söylemselliği koyulmuş ve hegemonik bir özcülüğe geçilmiş olur. Dolayısıyla, başlanan noktaya geri dönülür. Böylelikle, toplumsal ilişkilerin arzettiği düzenlilik, göreli kapanımı sağlayan iktidar ilişkileri ve hakim toplumsal anlamların toplumsal ilişkilere vurduğu *maddi* damganın çizdiği sınırlar ve doğurduğu olasılıkların, toplumsal semiyotiği nasıl yüzergezer olmaktan uzak tuttuğu ve belirli toplumsal anlamların nasıl görece sabitlenebildiği sorun olmaktan çıkacak; toplumsalın göreli olarak nasıl kapandığının dinamikleri, özsel bir özcülük karşıtlığının içinde kaybolup gidecektir.

Post-Marksizmin "söylemsel radikalizmi", ironik bir şekilde, ideolojik söylemlere etkililik tanımama sonucunu doğurmaya meyleder. Çünkü, ideolojik söylemlerin toplumsal pratikleri dönüştürebilmesi için, bu ikisi arasında bir mesafenin, çakışımsızlığın, özdeş olmayışın, bu sürece öngelen (ve zaten üzerinde çalışılmış, işlenmiş olan) bir göndergenin sözkonusu olması gerekir. Bunu söylemek, yansıma/yansıtma metaforunu yeniden devreye sokmak değil, ideolojinin pratiklerde maddileşmesinin yarattığı "gerçeklik etkisi"nin ve söylemin maddiliğinin hakkını vermek demektir. Sebep *(reason)* ile nedeni *(cause)* birbirine karıştırması post-Marksizmin kör noktasını oluşturur. Bu yüzden, her şeyi kapsayan söylemselliğin tüm kapitalistleri sosyalizm davasına kazandırma ile tabi olanları bu davaya ikna etmeyi eşit ölçüde mümkün ve olumsal kıldığı gibi garip bir sonuç çıkar ortaya. Post-Marksizm, kadın olmakla feminist olmak arasında ya da sömürgeciliğe maruz kalmakla anti-emperyalist olmak arasında otomatik ve doğal bir ilişki olmadığını söylemekte haklıdır. Benzer şekilde, "Kürt" olmakla "Kürt milliyetçisi" olmak arasında da zorunlu bir ilişki yoktur. Ancak, bu ilişkinin tümüyle olumsal, keyfi ve arızi bir ilişki olduğu da söylenemez. Laclau ve Mouffe'un post-Marksizminde, ideolojik söylemlerin ve hegemonik pratiklerin işledikleri, üzerinde çalıştıkları hammaddenin ne olduğu ve nereden geldiğinin belirsizleşmesi, gösterilen *(signifier)* ile göndergenin *(referent)* özdeşleştirilmesi (Eagleton, 1991: 209, 213) gibi bir tehlike var-

açık durumdaki alan en küçük düzeydedir ve dolayısıyla hiçbir hegemonik eklemlenme biçimi yoktur: Cemaat kendisini tehdit altında hissettiği zaman, kapalı bir farklılıklar sistemi içindeki tekrarlayıcı pratiklerden cephesel ve mutlak eşdeğerliklere ani bir geçiş olur. Hegemonik siyaset biçiminin ancak modern zamanların başında, yani değişik toplumsal alanların yeniden üretiminin, sürekli değişen ve hep yeni farklılık sistemlerinin kurulmasını gerektiren koşullar içinde meydana geldiği bir zamanda egemen olmaya başlamasının nedeni budur" (Laclau ve Mouffe, 1992: 173; düzeltilmiş çeviri).

dır. Bu durumda, siyasal, kendi kendisiyle özdeş, totolojik bir nitelik kazanacak; aşkın bir gösterene dönüşecektir. Siyasalın gökten zembille inmiş bir şey gibi kavranması işe, hegemonyanın olası özneleri hakkında herhangi bir maddi-toplumsal belirlenimden söz edilmesini imkansızlaştıracaktır.

Ampirisist temsil modelinin –nesnenin bilgisinin onun çekip çıkarılabilecek bir parçası olduğu, dünyanın bize kendisinin nasıl temsil edileceğini dayattığı, yani gösterenin kendiliğinden bir şekilde gösterenden türediği tezinin– yerine "gösterenlerin tiranlığı"na dayalı, yani gösterilenlerin uysal bir şekilde gösterenleri takip ettikleri bir modeli koymak (Eagleton, 1991: 208), siyasal alanı kendi kendine oluşan ve kurulan bir alan olarak görmek demek olur. Temsil edilenin, temsil edenden bağımsız, tümüyle dışsal bir toplumsal ontolojiye sahip olmadığı ve toplumsal-semiyotik süreçlerin temsil ilişkisiyle eşzamanlı bir şekilde oluşan bir ürünü olduğu söylenebilir. Ancak, temsil, temsil edilenin görece de olsa dışsallığını önvarsayar. Temsil edilenin kendisi daha önceki bir temsil ilişkisinin ürünüdür denilebilir. Bu önerme, toplumsalın olumsal, arızi yönünü ortaya koyar. Ama aynı zamanda, temsil edilenin, asimetrik toplumsal ilişkilerin kurulduğu anlamlandırma rejimlerinin ya da ideolojik söylemlerin maddileşmesi olması ölçüsünde, temsil sürecini nasıl sınırlayabildiğini, yani toplumsal pratiklerde, insan bedeninde, teknolojide, kentsel mekanda, vs. maddileşen söylemlerin toplumsal-semiyotik ufka –temsili mümkün kılacak şekilde– nasıl da belirli imkanlar sunduğunu ve sınırlar getirdiğini de açıklar. Dolayısıyla, bir temsil nosyonuna dayanmayan ne bir "siyasal teori" ve ne de bir "siyaset" sözkonusu olabilir. Zira, siyasal bir kırılma noktasıdır; kendisini toplumsaldan ayırarak ve fakat onu yansıttığını ve onunla örtüştüğünü öne sürerek varolur. Söylemlerin maddiliği, olumsal zorunluluk ve zorunlu olumsallığın, ideal ve arızinin, sınır ve imkanın bir arada düşünülmesini gerektirir. Bu ise, post-Marksizm tarafından yalnızca üretim tarzları eksenindeki "ideal tipik" kategoriler, tarihsel zorunluluğun özsel yasaları, "evrensel özne" vb. çerçevesinde alımlanan Marksizmin taşıdığı başka potansiyellerle böyle bir kavramlaştırmaya epeyce "malzeme" sağlayabileceğini anlatır. Yani, "sonrası"na geçilen Marksizm, içerdiği (zorunluluk ile olumsallık arasındaki) üretken gerilimin bir kutup lehine sona erdirilmiş olması anlamında, imkanları tüketilmemiş bir Marksizmdir.

Post-Marksizmin toplumsalın düzensizliğine ve imkansızlığına yaptığı vurgu, bu düzensizliğin nasıl olup da bir "*düzenli bir* düzensizlik" oluşturduğu[9] sorusunu, bu imkansızlığın nasıl olup da bazı "toplumsal imkanlar" lehine işleyebildiği (yani toplumsalın kısmen ve asla tamamlanamayacak da olsa nasıl mümkün hale getirilebildiği) sorusunu ihmal eder. Post-Marksizm, bize, hegemonyanın –Gramsci'nin "te-

9 Toplumsala ilşikin bu nokta ile fizik alanında gelişen kaos teorisi (ve fraktal geometri) tarafından doğaya ilişkin olarak ortaya atılan "kaotik düzenlilik" önermesi arasındaki ilginç paralellik üzerinde düşünmeye değer görünüyor.

mel toplumsal sınıflar"a atfettiği türden– zorunlu özneleri olmadığını ve hegemonik söylemde eklemlenen –ve onun uğrakları haline gelen– ögelere mutlak bir anlam ve nihai bir öz biçilemeyeceğini söyler. Söylemediği şey, toplumsal faillerin birer kolektif irade haline dönüşerek bu kısmi, kesinsiz ve önbelirlenimsiz hegemonyayı tarihsel olarak nasıl tesis edebildikleridir; belirli ideolojik ögelerin nasıl olup da ancak belirli (toplumsal-semiyotik sistemin mevcut ufkunun mümkün kıldığı) eklemlenmelere açık olabildiğidir.[10] Post-Marksizme hakim olan negatif ton, böyle bir pozitif-kurucu ekseni ya da bunun imkanını silikleştirir.

"Radikal ve çoğulcu demokrasi"nin metinlerarasılığı

Laclau ve Mouffe'un "radikal demokrasi"ye ilişkin ilk formülasyonlarında (Laclau ve Mouffe, 1992; Laclau, 1991) sosyalizm ile demokrasi arasındaki bağın zorunlu değil, ancak *kurulabilecek* bir bağ olduğu ve sosyalizmin farklı tabi özne konumları arasında eşdeğerlik ve özerklik ilişkisi içinde bir eklemlenmeyi gerektirdiği yerinde bir şekilde vurgulanır. Ancak, Mouffe'nin son çalışmaları (Mouffe, 1993), toplumsal egemenlik ve bağımlılık ilişkilerine ve iktidar pratiklerine son vermeyi hedefleyen bir toplumsal projenin değil de, bu ilişki ve pratiklerin çoğulcu bir demokratik çerçevenin zeminini oluşturduğu, dolayısıyla toplumsal antagonizmaların varlığının ve sürmesinin temel dayanağı olduğu bir "radikal demokrasi"nin temellendirilmesine yönelmektedir. "Siyasetin zorunluluğu" ve "antagonizmasız bir dünyanın imkansızlığı" öncüllerinden hareketle, bu koşullar altında çoğulcu demokratik düzenin nasıl kurulabileceği ya da korunabileceği sorusu ortaya atılmaktadır. Bu haliyle post-Marksist siyaset teorisi, Schmitt'in "dost-düşman ilişkisi" olarak siyaset tanımına yaslanmakla birlikte, farklılık ve antagonizmaların bu tarzda yaşanmasını çoğulcu demokratik düzen açısından tehlikeli bulmaktadır. Bu noktada, "düşman" *(enemy)* ile "muarız" *(adversary)* birbirinden ayırt edilir; demokratik düzenin, muhaliflerin varlıkları tanınmayan ya da ortadan kaldırılması gereken düşmanlar olarak değil, bir arada yaşanması ve hoşgörülmesi gereken ve dolayısıyla varlıkları meşru olan muarızlar olarak görülmesini zorunlu kıldığı savunulur. Tümüyle bir kenara atılmayan düşman kategorisi, "demokratik özne konumuna" karşı "düşmanlık" besleyenlere

10 Laclau ve Mouffe'un (1992) "demokratik özne konumu" ile "popüler özne konumu" arasında ayrıma giderken, "ampirik gönderge"ler olarak "ileri sanayi toplumları" ve "kapitalist dünyanın periferisi"ne atıfta bulunmaları dikkate değer. Onlara göre, ileri sanayi ülkelerindeki demokratik mücadelelerin çoğulluğu, bunların bir "halk" oluşturmasını ve siyasal alanın iki antagonist kampa bölünmesini engeller. Ama Üçüncü Dünya'da, "emperyalist sömürü ve zalim ve merkezileşmiş egemenlik biçimlerinin baskınlığı, popüler mücadeleye baştan beri bir merkez sağlamaya, tek ve açıkça tanımlanmış bir düşman göstermeye eğilimlidir" (Laclau ve Mouffe, 1992: 165). Böylece, siyasal alanın söylemsel kuruluşunun üzerinde hareket ettiği bazı göndergelerin onu güdülediğini kabul etmiş olurlar. Demek ki, toplumsalın açık uçluluğunu ve "yüzer gezer" gösterenleri sınırlayabilen bir toplumsal ontolojiden söz edilebilir ve Üçüncü Dünya'da "çelişkilerin" iki antagonist kamp etrafında yoğunlaşması tümüyle olumsal ve keyfi değildir.

atfedilir. Dolayısıyla, demokrasinin icaplarını benimseyen kimlikler ya da özne konumları ile oyunun kurallarını kabul etmeyenler arasındaki ilişkiye ait olarak kullanılır (Mouffe, 1993: 4).

Liberal demokratik rejimi radikalleştirmenin kilit noktası, siyasalın kurucu ögesi olan çatışma ve antagonizma boyutunun reddedilmesi değil de, çoğulcu demokratik düzenin "saldırgan güçler"e karşı nasıl korunabileceğidir. Post-Marksist "radikal ve çoğulcu demokrasi" perspektifi, liberal demokrasiye dair evrenselci, rasyonalist ve bireyci argümanları bırakarak, liberal demokrasinin nihai bir temeli olmadığını söylemenin, onu tehlikeye atmak bir tarafa, güçledireceğini ve derinleştireceğini savunmaktadır (Mouffe, 1993: 145). Toplumsal iktidar ilişkilerinin, maddi-söylemsel egemenlik ve tabiyet yapılarının siyasalın eşitsiz bir şekilde yapılanmasına yol açması "post-Marksist" çoğulculuk için korunması gereken bir durum gibidir. Toplumsal antagonizmaların varlığının devamı böyle bir demokrasi söylemi için temel bir öncüldür. Benzer şekilde, sivil toplum/devlet ikiliğini Hegelci, Marksist vs. tarzlarda –ikiliğin kutuplarından birini diğeri içinde eritme yoluyla– aşma perspektiflerini eleştirerek, bu ayrımı –sivil toplumu, devleti ve bunlar arasındaki ilişkiyi demokratikleştirerek– korumayı savunan Keane (1988) de, iktidar ilişkilerini ortadan kaldırmanın çoğulculuğu ortadan kaldırmak anlamına geleceği söyler. Böylece, liberal demokrasiyi "radikal ve çoğulcu" bir yönde geliştirme ve derinleştirme kaygısı, farklılığın, çokseslilliğin ve çoğulluğun toplumsal egemenlik ve bağımlılık ilişkilerinin --dönüşse ve farklı biçimler alsa da– sürmesini gerektirdiği önermesine yol açar.

Aslında, Mouffe'un son çalışmalarındaki haliyle (Mouffe, 1993) post-Marksizmi "post-liberal" olarak nitelemek daha uygun görünüyor. (Aynı durum, Keane (1988) açısından da geçerlidir.) Zira, "radikal ve çoğulcu demokrasi" söyleminin metinlerarasılığı Marksizmden çok liberal siyasal söylemde (başta J.S. Mill olmak üzere) düğümleniyor. Ancak, liberal demokratik söylemin evrenselci, bütünselci, bireyci ve rasyonalist uğraklarının sorgulanması, post-Marksist "radikal ve çoğulcu demokrasi" söylemin kendisini ondan farklılaştırmasını da sağlıyor. Dahası, toplumsal antagonizmaların siyasal alan açısından kurucu niteliğinin tanınması, siyasalın yalnızca siyasal topluma (devlete) değil, aynı zamanda sivil topluma da dair olarak tanımlanması ve tabi özne konumları arasında demokratik bir eklemlenmenin savunulması açılarından da böyle bir *post*-liberal farklılaşma sözkonusudur. Ne var ki, post-Marksizmin liberal demokrasi ile girdiği diyalojik ilişkinin post-*liberal* boyutu, liberal demokratik "oyunun kuralları" üzerindeki anlaşmada, liberal demokrasinin genişletilmesi ve derinleştirilmesi hedefinde ve sivil toplum/devlet ayrımının korunması ve fakat bu ikisi arasındaki ilişkinin demokratikleştirilmesi kaygısında kendini gösterir.[11]

11 Bu yüzden, "radikal ve çoğulcu demokrasi" anlayışını, Keyman'ın (1993: 150) yaptığı şekilde, liberal demokratik söylemin karşısına yerleştirmek, bu ikisi arasındaki sıkı metinlerarası bağları (eklemsizleştirme ve yeniden eklemleme pratiğini) gözardı etmek olacaktır.

Gerek Bakhtinci ve gerekse de post-Marksist anlamda metinlerarasılığa, çokanlamlılığa ve toplumsal çokdilliliğe yapılan vurgunun, kendi başına, liberal bir çoğulcu siyasal alan tasarımının onaylanmasına zemin hazırlaması mümkündür. Metinlerarasılık kavramının kayıtsız şartsız ve basit bir çoğulluğa ve olumsallığa işaret eder şekilde anlaşılması, Amerikan çoğulculuğunun çıkar/baskı grupları vb. kategoriler yardımıyla kurmaya çalıştığı siyasal söylemin, yani çoğulcu iktidar yapısı önermesinin, başka kategoriler yoluyla onaylanması gibi sonuçlar doğuracaktır. Bu nokta, toplumsal teori bağlamında, post-Marksizm ile liberal-demokratik söylem arasındaki yakınlaşmayı anlaşılır kılmaktadır. Böyle vasıfsız bir çoğulculuktan kaçınabilmek için, toplumsal iktidar ilişkilerinin ve toplumsal güçler arasındaki hegemonya mücadelelerinin yarattığı yapısal sınırların hesaba katılması, egemenlik ve bağımlılık ilişkilerinin siyasal diyalojizm/metinlerarasılık üzerindeki belirleyici rolünün tanınması gerekir. Bunu söylemek, metin-bağlam ikiliğini ya da söylemsel-söylemsel olmayan ikiliğini özcü bir tarzda yeniden devreye sokmak ve bu yolla siyasal alanı kendi dışındaki yapıların basit bir temsili ya da yansıması şeklinde düşünmek demek değildir.

Metinlerarasılık ve hegemonya perspektifinden, öznenin bizzat kendisinin kuruluşu söylemsel ideolojik mücadelelerin (asla tamamlanamayacak) bir etkisi olarak belirir. Bu sürecin toplumsal iktidar ilişkilerinin izlerini taşıması ve asimetrik ve eşitsiz bir tarzda yapılanmış olması, verili özneler arasındaki herhangi bir "çarpıtılmamış" ya da "rasyonel", "zora değil de, aklın gücüne dayanan" bir iletişim ortamının baştan imkansızlığına işaret eder. "Bakış açısı" ve "dünya görüşü" gibi sözlerde ima edilen gizemli bir öznenin "kendini yansıtması" ya da "ifade etmesi" mantığı reddedildiğinde, nereden ve nasıl çıktığı meçhul olan bu "bakış açıları" ya da "dünya görüşleri" arasındaki "diyalog"a kendinde bir değer atfetmek de anlamsızlaşır. Zaten hegemonya kavramı da, öznenin kendisini yanlış temsil ettiği bir ideolojik aldatmaca ve öznenin kendi kendisiyle özdeş olduğu ve kendisine saydam göründüğü rasyonel bir "bakış açısı" nosyonlarının her ikisinin de idealist önkabullerden beslendiğine işaret eder. Dolayısıyla, belirli bir toplumsal formasyona özgü eşitsiz maddi-söylemsel ilişkilerin metinlerarası bir şekilde "daha baştan çarpıttığı", güdülediği, sınırladığı ve üstbelirlediği çokseslilik bir nimet olarak addedilemez. Zira kuruluş süreçleri hesaba katılmayan, kendilerinden menkul öznelerin oluşturduğu toplumsal kakafoni manzarasını onaylamak, liberalizme özgü olan baştan verili çıkarlar arası bir tartışma ve konsensus anlayışını başka terimlerle yeniden formüle etmekle sonuçlanacaktır.

"Konuşan Türkiye"de toplumsal çokdillilik üzerine bir not

Her söz gibi, siyasal sözün de "kendi bağlamı ile başka, yabancı bağlamlar arasındaki sınırda yaşaması"nın (Bakhtin, 1981: 284) en güzel örneklerinden birini Türk siyasal söylemlerinde "halk"ın telaffuzları oluşturuyor. Başbakan Tansu Çiller'in

döviz bunalımında sarfettiği "kazanan halk olmuştur" ve sermaye ile hükümet arasındaki anlaşmazlık esnasındaki "bu ülkede TÜSİAD'ın değil, halkın dediği olur" yollu sözleri, Kemalizmin "imtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış bir kütle" olan monolitik "halk"ının, 1970'lerin radikal solunun egemen sınıflarla antagonist bir ilişki içinde olduğunu düşündüğü ezilenler olanlar "halk"ın, sözlük tanımıyla "nüfus" olarak "halk"ın vb. metinlerarası izlerini ve tonlarını taşıyor. Popüler dil, "halk"ı "tabi olanlar"ın, "ezilenler"in, "aşağıdakiler"in göstereni olarak kullanmaya ısrarla devam ederken, sözcüğün "resmi" siyasal söylemlerdeki telaffuzunda, "bir siyasal coğrafyayı oluşturan insanlar topluluğu", "nüfus" *(population)* anlamı ağır basıyor. Dolayısıyla, sözcük, en azından bu ikinciler açısından "çokvurgulu karakter"ini kaybederek, tekvurgulu bir hale geliyor ve dolayısıyla "göstergeler üzerindeki mücadele" alanının –bugün için– dışına itiliyor (Krş. Voloshinov, 1973). 1970'lerde, Ecevit'in egemen güçlerin karşısına "halk"ı çıkarmasını, Demirel'in bölücülük addederek "millet deyin ki, milli irade prensibine uygun olsun" diye eleştirmesi hatırlandığında, sözcüğün günümüzdeki hegemonya mücadelelerinin ana ekseninden uzaklaşması daha bariz bir hale geliyor.

"Demokrasi" sözcüğünün Türk siyasal söylemlerindeki soykütüğü de, metinlerarasılık ve hegemonyanın işleyişinin bir diğer örneğidir. 1980'lere kadar radikal sol ve demokratik sol söylemlerle –ve bunların anti-faşizm, anti-emperyalizm, popülizm gibi uğraklarıyla– sıkı sıkıya eklemlenmiş olan "demokrasi", son on yılda radikal bir eklemsizleştirme ve yeniden eklemlemeye maruz kaldı. Neredeyse tüm sol "yananlam"larından koparılarak, basit bir siyasal kakafoniye, hiç de saydam olmayan bir saydamlığa, "devlet sırları"yla tuhaf bir beraberlik yaşayan açıklığa ve piyasa ekonomisinin serbestisine bağlandı. Bu sıfatla, önüne geleni "otorite"si altında ezen bir söze dönüştü neredeyse. Kürt sorununda "özerkliği ya da federasyonu da tartışmak lazım" tartışmasıyla vakit geçirilirken, "demokrasi"nin Genelkurmay Başkanlığı'nın Milli Savunma Bakanlığı'na bağlanması demek olduğu söylendi. Böylece, sözcük, Demokrat Parti'nin, radikal solun, Ecevit CHP'sinin, Özal'ın ve "sivil toplumculuk"un "demokrasi"leriyle diyalojik bir ilişki içinde monolojikleşti. "Halk" ve "demokrasi" örneklerinden hareketle denilebilir ki, sözcüklerdeki küçük anlam kaymaları ve belli belirsiz vurgu değişiklikleri dahi, siyasalın metinlerarası karakterini ve hegemonyanın kısmi, karmaşık, çelişkili ve diyalojik işleyişini ele verebiliyor.

Öte yandan, yukarıda tartıştığımız post-Marksizmin "radikal demokratik" projesi ile Türkiye'deki çeşitli varyantlarıyla (ve "sivil toplumculuk", İkinci Cumhuriyet, Medine Vesikası tartışmalarında yer yer nüksettiği haliyle) liberalizm arasında ilginç bağlar vardır. Her iki örnekte de, hem toplumsal dönüşümün muhtelif "özne konumları" ya da "kimlikler" arasındaki "eklemlenmeye" ya da "haklar ve özgürlükler" üzerinde "konsensus"a bağlanması ve hem de böyle bir dönüşüm ihtiyacından söz edenlerin kendilerinin herhangi bir "özne konumu"ndan ya da "kimlikten" konuşmuyormuş gibi yapmaları sözkonusudur. Tarihdışılık ve inorganiklik,

toplumsal-teorik söylemde de, siyasal-ideolojik söylemde de ortak niteliklerdir. İkisi de, Arşimet noktasından konuşurmuşcasına, bir "ötekilik siyaseti" geliştirmekte ve fakat bu siyaset diğer siyasal söylemlerin "öteki"sinden farklı olarak, siyasal söylemlerin "ötekilikleri" tanıması ve sindirmesi gerektiğini vazeden bir siyaset olmaktadır. Post-Marksizmin "demokratik özne konumu"nun karşısına koyduğu "düşman" ile bizim liberallerimizin "ideolojik" düşünmekte ısrar eden ve farklılıkları yok etmeye çalışan "düşman"ı metinlerarası bir yakınlık gösteriyor. Ancak, bunları söylerken post-Marksizme haksızlık etmemek lazım; zira o, bizim liberallerimizde hiç de olmayan bir kaygıyı, toplumsal egemenlik ve bağımlılık ilişkilerinin etnik, cinsel, sınıfsal mağdurları arasında demokratik bir eklemlenme kaygısını taşıyor.

Türkiye'deki "toplumsal çokdilliliğin" iki "seçkin" ögesi olan "milli birlik ve beraberlik" ve "sivil birlik ve beraberlik" retorikleri, birincisi farklılıkları reddederken ikincisi tanıyorsa da, "entegral", "kaynaşmış" ve uyumlu bir toplumsallık zemininde buluşmaktadırlar. Her ikisi de, kendisini toplumsal mücadelelerin dışında, ötesinde ve üzerinde yeralan ve bunların "meşru zeminini ve sınırlarını" çizen bir üstsöylem olarak kurmaktadır. Türkiye toplumsal formasyonunun mevcut konjonktürüne hakim olan resmi tekdillilik (toplumsal farklılıkları disipliner bir "milli birlik" etrafında eritmeye çalışan merkezcil güçler) ile sivil çokdillilik (farklı toplumsal aidiyetler arasında çoğulcu ve sivil bir beraberlik tarzı öneren ve bunu resmi tekdilliliğin karşısına yerleştiren "merkezkaç" güçler) arasındaki kutuplaşmanın, toplumsalın tutunumunu sağlamaya yönelik olarak geliştirilen, birincisi "otoriter" ve ikincisi de "içerden ikna edici" olan sözler ya da söylemler arasındaki ikiliği (Bakthin) ortaya koyduğu söylenebilir. Bu kutuplaşmanın tümüyle geçirimsiz olmadığı, birinci kutbun en azından retorik bir çoğulculuğu kendine eklemlemesinde ve ikinci kutbun da –siyasetin temel direği olan "biz/onlar" ayrımını "demokrasi" adına menetmeye ya da bastırmaya çalışabilmesinde ve katastrofiyi çağrıştıran zor anlarda "devlet otoritesinin nerede olduğunu" sorabilmesinde görüldüğü üzere– otoriter temalar içerebilmesinde kendini gösteriyor.

Bu kutupsallığın, yani "milli birlik ve beraberlik"e karşı "sivil birlik ve beraberlik" ikiliğinin dışında bir üçüncü yol, ezilenlerin "ortak" ve diyalojik dilinin, şenlikli, ütopik ve de grotesk bir tarzda öne sürüldüğü bir karşı hegemonya hattında bulunabilir. Marx, bir yerlerde, "onca sesin arasında bir tek yüreğin sesinin eksik olduğu" kabilinden bir laf eder. "Yüreğin sesi" ya da "yüreğin dili" fazlasıyla monolojik bulunabilir; ancak, toplumsal çokdilliliğin varlığını kısmen de olsa ona borçlu olduğu da hatırlanmalıdır.

KAYNAKLAR

Bakhtin, M.M. (1968), *Rabelais and His World*, Bloomington: Indiana University Press.

Bakhtin, M.M. (1981), *The Dialogic Imagination*, Austin: University of Texas Press.

Bakhtin, M.M. (1984), *Problems of Dostoyevsky's Poetics*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bakhtin, M.M. (1986), *Speech Genres and Other Late Essays*, Austin: University of Texas Press.

Barthes, R. (1977), *Image-Music-Text*, Glasgow: Fontana/Collins.

Eagleton, T. (1990), "Wittgenstein'ın Dostları (II)", *Birikim*, No. 20.

Eagleton, T. (1991), *Ideology: An Introduction*, Londra: Verso.

Frow, J. (1990), "Intertextuality and Ontology", M. Worton ve J. Still (der.), *Intertextuality: Theories and Practices*, Manchester: Manchester University Press içinde.

Gardiner, M. (1992), *The Dialogics of Critique: M.M. Bakhtin and the Theory of Ideology*, Londra: Routledge.

Gramsci, A. (1971), *Selections from the Prison Notebooks*, Londra: Lawrence and Wishart.

Holub, R. (1992), *Antonio Gramsci: Beyond Marxism and Postmodernism*, Londra: Routledge.

Keane, J. (1988), *Democracy and Civil Society*, Londra: Verso.

Keyman, F. (1993), "Postmodernizm ve Radikal Demokrasi", *Toplum ve Bilim*, No. 62.

Kristeva, J. (1980), *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, New York: Columbia University Press.

Kristeva, J. (1986), *The Kristeva Reader*, der. T. Moi, Oxford: Basil Blackwell.

Laclau, E. (1985), "Toplumun İmkânsızlığı", çev: Meltem Ahıska, *Akıntıya Karşı*, No.1, s. 28-32.

Laclau, E. (1990), *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Londra: Verso.

Laclau, E. ve Mouffe, C. (1992), *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mouffe, C. (1993), *The Return of the Political*, Londra: Verso.

Pechey, G. (1989), "On the Borders of Bakhtin: Dialogisation, Decolonisation" K. Hirschkop ve D. Shepherd (der.), *Bakhtin and Cultural Theory*, Manchester: Manchester University Press içinde.

Saussure, F. (1985), Genel Dilbilim Dersleri, Ankara: *Birey ve Toplum*.

Todorov, T. (1984), *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*, Manchester: Manchester University Press.

Voloshinov, V.N. (1973), *Marxism and the Philosophy of Language*, New York: Seminar Press.

Intertextuality, Hegemony and the Political Sphere

The article presents a brief sketch of the possible implications of combining the concepts of intertextuality and hegemony for the analysis of the political. The terms dialogism and intertextuality, the former developed by Bakhtin and the latter coined by Kristeva, refer to the necessary otherness of words, utterances and discourses and the multiaccentual and polysemic character of signs; and can be fruitfully deployed in approaching political discourses. When tied to Gramscian conceptualization of hegemony, intertextuality helps to understand the modes of operation of political discourses and hegemonic practices that seek to make the social uniaccentual and monoglossic around themselves. Thereby, the political sphere appears as a site of incessant struggle between centrifugal and centripetal forces of heteroglossia and monoglossia over hegemonizing the social. Hegemony presupposes the intertextuality of the political which, in turn, renders it a partial and incomplete practice that is to be constantly re-worked.

The article argues that the idea of intertextuality is already implicit in Laclau and Mouffe's post-Marxist arguments on the discursivity, openness and indeterminacy of the social. Yet post-Marxism fails to give an adequate account of how "society" is made possible by the complex functioning of the social semiotic processes and the materiality of social relations of domination and subordination. Based on the notions of polysemy, multivoicedness and free-floating signifiers, post-Marxism –especially the recent position adopted by Mouffe– seeks to "intertextually" rearticulate liberal democratic discourse along "radical and pluralist" lines. Reflecting on the social heteroglossia in Turkey, the convergence and divergence between the project of "radical and plural democracy" and the Turkish liberal discourse of "civil association" are also pointed out in the article.

Siyasal alanın oluşumu üzerine bir deneme

*Ulus Baker**

1. Giriş

Savaş, şiddet, terör ve soykırım bir tarafta, "uluslararası barış"ın güçsüz, paramparça ve kırık dökük kurumları öte tarafta. Belki siyasi faaliyet alanının bu iki ucu arasında "ehven-i şer"i kabullenmek zorunlu buyruğunun baskısı altında görebiliriz günümüzü. Belki de son yirmi yıl, yalnızca dev siyasal güçlere ve onların "güvenilir" otoritelerine vurulan darbelerin dönemi olarak değil, siyasal alanın sonsuzca daraldığı bir dönem olarak anılacaktır. Yirmi yıl kadar önce "yeni toplumsal hareketler" adıyla vaftiz edilen ekolojizm, feminizm ve "halk inisiyatifleri" türünden hareketler çok geçmeden içinde at oynatabilecekleri alanların sınırlanıverdiğini görmüşlerse, bunun nedenlerini yalnızca bu hareketleri ayakta tutan düşüncelerin "zayıflığında" değil, 1975'lerden sonra sahneye çıkan bazı global oluşumların zorunlu sonucunda aramalıyız. Eğer bunalım yeniyse, eski klişelerin kullanımının devam edişi ("İslami köktencilik", "eski miliyetçi hınçların uyanışı" türünden) siyasal alanı bir tartışma alanı olarak biçimlendiren ve yeniden üretmek zorunda olan eski Aydınlanma retoriğinin "olgusal" olarak iflas ettiği yeni bir durumdan da söz etmek gerekir. Hareketler ve fikirler üzerindeki "aydın" tasarrufunun yavaş yavaş gölgelenmesini belki "olumlu" bir adım olarak düşünmeye devam edecekler bulunacaktır. Ancak bir bunalımın bireyler, toplumlar ve dünyalar tarafından nasıl algılandığını (bir "bunalım tasarımı olarak dünya") ortaya koyan bazı olgulara baktığımızda siyasal alanı yeni tasarruf biçimlerinin (medya, enformasyon ve teknolojik-toplumsal karmaşa) nasıl kurulduğunu incelemek günümüz aydınının en büyük sorumluluğu olarak kendisini ortaya koyuyor.

Yitmeye başladığını söyleyebileceğimiz siyasal alan nasıl mümkün olmuştu? Bu soruya şimdiye kadar en farklı toplumsal oluşumlar çerçevesinde verilmiş, verilen, verilmeye çalışılan, verilmekte olan ve verilecek olan cevapların bütününe

(*) Ulus Baker, ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisidir.

"siyaset felsefesi" adını verebiliriz. Öyleyse, siyaset felsefesinin alanını yalnızca kendilerini açıkça "siyaset" alanında ortaya koyan ve tanımlayan düşünceler çerçevesinde değil, "siyasetin olanağı nedir" sorusuna verilen aktüel cevapları sunabilecek her yere genişletmek gerekiyor. Ancak hemen akla gelebilecek sorun, tartışmaya nereden başlanacağıdır. Siyaset alanının sonsuzca daraldığı gözlemlenen günümüzden bakmak, "siyasetin imkansızlığı"nı ortaya koymak için esaslı bir yoldur ama zaten kaybedilmiş olan bir savaşın galibini yeniden taçlandırmanın binbir yolundan biri olarak kalacaktır yalnızca. Siyaset adamı için siyasal alan dolaysızca tanıdığı, içinde kendi varlığını tanımlayabildiği, başarı ve başarısızlık koşullarının verili olarak bulunduğu bir evdir. Başka bir deyişle, günümüz siyaset alanı "biçimsel" ve "resyonel"dir. Siyaset kurumlarının, yani siyasetçinin evinin Kafkaesk bir "bürokratik makina"ya dönüştüğü modern toplum, siyaseti düşünmeye başlamanın tek ve özerk başlangıç noktasına sahip değildir bu yüzden. Çünkü siyaset eylemi, kurumsal çatısından (Devlet aygıtı, ideolojik aygıtlar. vb.) farklı olarak ne rasyonel, ne de kurallıdır. Devletsiz, parlamenter aygıtsız, temsiliyetsiz bir siyasetin ele alınamaması –modern siyasal düşüncelerin bu "kör nokta"sı– siyaset alanını tanımlamakta farklı başlangıç noktalarını ziyaret etmeye zorluyor bizi. Elinizdeki metin bu olanaklı başlangıç noktalarından bazılarının altını çizmeye adanmıştır.

Siyasal alandaki yalnızca göreli olmayan "daralma"nın nedenlerinden başlayabiliriz. Bu daralma ne sivil toplumun alanının genişlemesinin modern Batılı toplumlarda yarattığı yarı tekinsiz bir vazgeçme ve inisiyatifsizlikle, ne de siyasal toplum olarak tanımlamaya kendimizi çoktandır alıştırdığımız ulus-devletlerin sunduğu siyasal mekanın çok daha güç akımlarınca işgal edilmiş olmasıdır (uluslarüstü oluşumlar, çokuluslu şirketler, ökümenik iktisadi yapılaşmalar vb.). Bu türden oluşumların tarihin her anında gezegenimizin yüzeyini nasıl işgal etmiş olduklarını (farklı toplumsal formasyonlarda farklı biçimler altında olmasına rağmen) farketmek için Antikçağdan kapitalizmin doğuşuna ve globalleşmesine dek dünya tarihini kapsayan ciddi birkaç çalışmaya göz atmak yeter.[1] Tarih alanı, belki de bu yüzden, siyaset felsefecileri için pek verimli olmayan, hatta neredeyse sakıncalı bir konu oluşturmuştur.[2] Althusser öncesi siyaset felsefesi, isterseniz Antik Yunan'a kadar uzanın, isterseniz tarihsel olaylara doğrudan göndermelerle dolu Machiavelli'ye başvurun, siyaseti tarihsel bir çerçeve içinde ele almaktan pek uzaktır. Bunu elbette bir eksiksiz olarak kabul etmek kolaycılık olurdu. Daha

1 Bu tür çalışmalar arasında Fernand Braudel'in *Capitalisme et civilisation matérielle*'in üç cildi belki de en başta anılmayı hakediyor.

2 Althusser, Marx öncesi siyaset felsefecilerinin ya da ekonomi politikçilerin bir "tarih kıtasına" sahip olmadıklarını yazarken aklında herhalde bu düşünce de olmalıdır. Marx ve ondokuzuncu yüzyıl düşüncesi kendisini yalnızca tarih alanına açmakla, siyaseti tarihsel çerçevesine yerleştirmekle Marx öncesi siyaset felsefesi alanında gerçek bir devrim gerçekleştirmiştir.

çok, siyasetin siyaset üzerine söylemle içsel bağıyla karşı karşıya olduğumuz düşüncesi Antik Yunan'da siyaset felsefesinin, daha doğrusu Kent ve vatandaşlarla ilgili düşünmenin neden "tarih" alanına açılamayacağını, ya da açılmaması gerektiğini gösterir.[3]

Ancak siyasal alan konusunda herhangi bir araştırma artık tarihsellik çerçevesini bir yana bırakamaz. Her şeyden önce, tarihsel bakış, siyasal alanın belirli toplumsal formasyonlar içindeki evrimini, yükseliş ve düşüşünü, yapılaşmasını, varoluş tarzlarını ve siyasal eylemcilere sunduğu olanakları tesbit etmek zorundadır. Yüzeysel bir bakışla günümüz dünyasının siyasal alanı, genel çizgileriyle bir "kamuoyu" toplumunu koymaktadır önümüze. Bu durum asla toplumu kamuoyunun yönetmesi anlamına gelmediği gibi, kamuoyunun siyasal alan içindeki yeri "katılım" sorunu çerçevesinde çözümlenebilecek bir araştırmayı yapabilmemize elverişli değildir: Kamuoyu "görüşler" ve "kanılar" tarafından yönlendirilen bir topluma ilişkindir yalnızca. Siyasal militanlığa olduğu gibi, Fransız Devrimi'nin o radikal "vatandaşlık" ülkülerine de sonsuzca yabancıdır. Belirişleri çoğu zaman "sessiz" (kamuoyu araştırmaları sanki toplumun "sesini" araştırmakta, bölük pörçük "söz" parçalarına dönüştürerek ortaya salmaktadırlar), ama asla "derin" değildir. Çarpıcı olan, "kamuoyu" toplumunun varsayımlarının bizzat modern demokrasinin "özü" dediğimiz tarihsel düzeni oluşturmasıdır. Kamuoyu araştırmalarıyla "seçimler" arasında dişe dokunur herhangi bir fark bulunmaması, hatta bazı durumlarda bu araştırmaların "sessiz yığınları" her an sanki bir "referandum"a çağırması demokrasiyle kamuoyunun işleyişinin belli bir özdeşliğini ortaya koyar.

Böylece kamuoyu toplumu "görüş"lerin ifadesiyle "eylem" arasında birincinin lehinde yapılmış bir seçimdir. Siyasal ya da toplumsal "eylem" bir görüşün ifadesi olarak belirdiğinde kamuoyu nezdinde yer bulurken "eylem" bir görüşün ifadesi olarak belirdiğinde kamuoyu nezdinde yer bulurken "eylem" olarak olsa olsa rahatsızlık vericidir. Protestodan teröre kadar uzanan bir merdiven üzerinde toplumsal-siyasal eylemler gittikçe kamuoyu toplumunun öncüllerinden uzaklaşıyor gibi görünürler.[4]

3 Sir Moses Finley Yunan "tarihçiliği"nin (Herodotos, Thukydides) Kent'in siyasal ekranında kırılan "aktarmacılık" geleneğine bağlı olduğunu söylerken, mitolojik dünyanın bundan bizzat sorumlu olduğunun altını çizer. Yunanlı vatandaşın "tarihsel bilinci" söylenin alanında yer alır. Her Yunanlı, çok değil, üç ya da dört kuşak öncesini ya tanrılara, ya da yarı tanrı kahramanlara bağlayacaktır (Finley, 1988). "Tarihsel bilinci" temsil eden Jean-Paul Sartre'la "mitolojiyi" temsil eden yapısalcı düşünür Claude Lévi-Strauss'u yoğun bir polemikte karşı karşıya getiren de, özellikle "modern" toplumlarda "tarih bilinci" adını verdiğimiz düşünce çizgisinin ilkel ya da geleneksel toplumlarda mitosun oynadığı rolle benzerliğinin altının çizilmesiydi (Lévi-Strauss, 1992: 376-411; Sartre, 1976; Rosen, 1977).

4 Protesto ve itiraz başlıbaşına eylemdirler. Özellikle protestoda bulunan birey ya da grup protesto mesajının içinde adlandırılmış olarak bulunuyorlarsa bu protesto bir görüş olarak algılanmaya yatkınken, eğer mesajda vurgu protesto edilen kişi ya da topluluk üzerinde ise, protestoya maruz kalan örtük bir toplumsal denetimin, giderek normalleştirici bir işlevin hedefi haline gelmektedir (H.Garfinkel, 1967: 116-186).

Ancak her zaman, bireysel olsun kitlesel olsun ancak anekdotlarla yürüyen protesto eylemlerinin dille ve dil eylemleriyle özel bir bağı bulunur. Protesto ve şikâyet yayınlanır; aşırı durumlarda, protesto isteminin çılgın bir güce erişebildiği noktalarda neredeyse Kadim Devletlerden bu yana karşılaştığımız en belirgin simgesel tasavvurların dilinden konuşmaya başlar: Devlet'i, Adalet'i, Tanrı'yı ve Otorite'yi taklit eder. Kohlhaas'ın öyküsü bu "çılgın protesto"nun en güzel dışavurumudur: "Kendisine karşı sürülen iki askeri birliği dağıttıktan beş gün sonra Kohlhaas Leipzig önündeydi ve kenti her yerinden ateşe veriyordu. Bu vesileyle yayınladığı kararnamede kendisini Başmelek Mikail'in veziri ve subayı olarak sunuyor, bu çatışmada *"junker"*in tarafını tutan herkesi, bütün dünyanın içine gömüldüğü kötülüğü demir ve ateşle cezalandırmaya geldiğini bildiriyordu. Üstelik ele geçirdiği ve karargahını kurduğu Lützen Şatosu'ndan daha iyi bir düzen kurmak uğruna kendi etrafında toplanmaları için halka çağrıda bulunuyordu. Ve bu yeni karamamenin altında bir delilik belirtisi de vardı; çünkü imza şöyleydi: "Lützen'de, geçici dünya hükümetimizin karargahında, Başmeleğin Şatosunda yazılmıştır..." (Heinrich von Kleist, 1965). Onaltıncı yüzyılın isyancısının ve Kleist'in siyasal kurama katkısı oldukça büyük görünüyor. Toplumsal-politik ütopyayı en son, en çılgınca noktasına taşıyan, kendi halinde bir tüccarı İmparatorlukların ve "kamu düzeni" adı verilen şeyin başbelası haline gelen Kohlhaas, siyasal alana deliliğin kollarında taşınmaktadır. Ancak delilik kişiyi "siyasal alan"ın sınırlarını zorlamaya, kendine düşmeyen dev işleri tek başına yürürlüğe koymaya sevkedebiliyorsa, sorunu biraz da "kamu düzeni"nin kendisinde aramak gerekmiyor mu?[5]

Protesto ve şikâyetin –en çılgın ve yaygınlaşmış biçimlerinin bile– "bireysel" eylemler oldukları açıktır. Modern "terör" modelinin de "bireysellik" güdülerini taşıdığının genel kabul görmüş olması da herhalde terörün kaynağında, somut ve tek tek olaylara yönelik bireysel protesto ve şikâyetlerin "aşırılaşması"nın bulunduğu varsayımının sonucudur. Ancak hangi bireysellik sözkonusudur? Siyaset bilimi ve toplumsal bilimler "toplumsal" olanı "bireysel" olandan ayırdetmeyi ve kendi öz alanları olarak tanımlamayı amaç edindikçe "bireysel"in alanı gitgide daha belirgin bir şekilde "psikoloji"nin alanına atılır. Bireysel eylem ile kolektif eylem arasındaki karşıtlık bu "epistemolojik" ve "yöntembilimsel" ayrımlaştırmanın en temel aracı olarak hizmet görmektedir. Durkheim "toplumsal olgu"yu tanımlarken toplumbilimi psikolojiden nesnesi bakımından ayırdetmeyi amaçladığından yöntembilimsel bir girişimde bulunuyordu. Buna göre "toplumsal olgu" bireyin karşısında bulduğu nesnel dünyadır; nerede bireyin üzerinde "cezbedici", "baskı oluşturucu", "zorlayıcı" olgu varsa ona "toplumsal olgu" adını

5 Freud'un ve takipçilerinin sonsuz tartışma ve yorumlarına hedef olan Yargıç Schreber protesto ile çılgınlığın, yargıgücü ile inancın, ütopya ile dinin hiç de barış içinde bir arada yaşamadıkları o garip bileşimi bir kez daha gözlerimiz önüne sermektedir (Deleuze, Guattari, 1972: 22-3).

vermek gerekir. Böylece Durkheim'ın "yöntembilimsel" bir ayrımı –Tarde'ın deyişiyle "haksız olarak"– ontolojik bir ayrıma vardırdığını görürüz: Önce toplumbilimle psikolojinin "nesne"leri yöntembilimsel olarak ayırdedilir; ardından her türlü "bireysel" ve "kişisel" eylem psikolojinin alanına bırakılarak, bireysel ile kolektifin içiçe geçebildiği ara alanlar yok edilir. İleride göreceğimiz gibi bu tasarımda yok edilen özellikle "siyasal" adını verebileceğimiz eylem türüdür. Toplumbilim disiplinleri, Durkheim'ın etkisiyle ancak "toplumsal bir hareket"e bağlanan eylemleri meşru araştırma nesnesi olarak görmekte, aktörleri tek başlarına hareket eden "isyan", "protesto" ve "şikâyet" eylemlerini gözardı etmekte, ya da başka alanlara (sosyal psikoloji ve psikiyatri) devretmektedir. Daralmış siyasal alana yeni bir tanımlama ve üslup getirilmesi, ancak tartışmaların "bireysel" ve "kolektif" eylemlerin faaliyet alanına genişletilmesiyle mümkündür.

Protesto ve Terör

Siyasal alanda "kamuoyu" araştırmaları "protesto" ve "terör" ile karşı karşıya kalır. Bir anlamda "protesto" kendisine soru sorulmadan bir birey ya da topluluğun, bir grup ya da "hareket"in "cevap" verişidir. En derin sosyal ve iktisadi sorunların birer "soru" kılığında karşımıza çıkarıldıkları modern demokrasiler medyadik varoluşları içinde sorusu olmayan bu cevapları tanımak, evcilleştirmeye çabalamak zorunda kalmışlardır. Protesto ve terör ondokuzuncu yüzyıl siyasal alanlarının günümüze mirasıdır.

Varsayımları elbette yine "görüş" ve "kanı" toplumudur. Görş ve kanı toplumları varsayılmadığında her protesto bir "terör" kılığında çıkar karşımıza. Kleist'ın *Kohlhaas*'ının "adaletsizliğe karşı" protestosu, köylü ve serseri yığınlarını harekete geçiren, yazılı basının öncülüğünü yapan, "görüşler" dünyasından çok duygular, kinler ve nefretler dünyasını harekete geçiren, korkuyla umut, ütopyayla ideoloji arasında bulabildiği o dar alanda cereyan eden terör edimlerinden oluşur. Terör Platonik ve evcilleştirilmiş tanımını "şiddet"te bulur. Ancak şiddet terörün yalnızca ikincil bir dışlaşması, kaçınamadığı sonucu olabilir ama hiçbir zaman olmazsa olmaz koşulu, ya da ilkesi değildir. Eski Yunan'dan beri bir biçimde, ancak çoğu zaman Devlet ve toplumun "modern" tarzlarına boyun eğerek varlığını sürdürebilmiş bir "vatandaş militanlığı", bir partinin hareketinde, siyasal aktörlerin gönüllü protestolarının güçlerini biraraya getirerek mayalandırdıkları "kurumsuz" partilerde kendini duyurur. Oluşan Habermas'ın kullandığı anlamda bir "kamu alanı" değil, siyasal alanın olanaklarından biridir. Kamu alanıyla özdeşleştirilemez, ya da ona indirgenemez bir "siyasal alan"ın varlığı, iletişim ya da öznelerarasılığın değil, görüşler ve kanılar dünyasındaki hesaplaşmaların değil, yaşam parçalarının, deneyimlerinin, isteklerin ve sloganların oynaştığı bir yüzeyin varlığını işaretler. Kolhaas kıyamının her etabında "yazılı hitabı", "bildiri ve kararnameler dili"ni kullanmaktan geri kalmaz. Meşrulaştırılmayı bekleyen bir boyutu vardır elbette.

"Şansölyeye", İmparatora bir haksızlık, "feodal kan emicilerin" kıyamı, bir "şikâyet" olarak duyurulacaktır. Ama Kohlhaas'ın protestosunun ve terörünün özü "şikâyet" değildir. Adaleti bizzat kendi yerine getirme tehdidini, serseriler ordusunun desteğiyle şikâyet merciine, İmparatora dahi yöneltmektedir. Toplum, varoluşunun tek ifadesi "şikâyet" olabilecek bir tarzla oldukça "modern" dönemlerde karşılaşmıştır.

Şikâyet ve itiraz daha çok modern toplumların kulak verilmeyen yakınması olarak çıkar karşımıza. *Ancien Régime* ise şikâyetin kurumlaştığı, etiketlendiği, hak arama pratiklerinin kentli ve köylü topluluklar için neredeyse bir kural haline getirilmiş oldukları bir düzendir.[6] Şikâyet ve itiraz, köylü toplumların, çoğu zaman aşırıya vardırıldıkça kanla bastırılan, ancak kadim toplumların yönetim ilkesinin önemli bir parçasını oluşturan kurumlardı. Günümüz tarihçileri Fransız Devrimi'nin yaklaşmasını haber veren *cahiers de doléances*'ın öneminin ayırdındadırlar. Günümüz toplumları şikâyet ve itirazların etkili gücünden pek uzaktalar: Her şeyden önce, "ilerlemiş toplumlar" adını verdiğimiz toplumlarda, salt itiraz ve şikâyetle yeterli bir güç kazanılamayacağı açıktır. Bunlara ek olarak, kimine göre güçlü inisiyatiflere girişmek, başkalarına göreyse ancak şiddet ve terörü de yeri geldiğinde içeren direniş biçimlerinin benimsenmesi gerekir. Tolerans öncelikli şikâyet ve itiraz ahlâkını vurmakta, bütün önemi "hizmet sunabilmek"ten ibaret olan bir iktidar biçiminin varoluş koşullarından en önemlisini oluşturmaktadır. Artık şikâyet her yerdedir: halkın her kesiminin görüşleri ve istekleri sorulur, hatta kışkırtılır. İsteklerinin ve taleplerinin nedenlerinin pek farkında olmayan halk da cevap verme zorunluluğunda hisseder kendini: salt görüşüne başvurulduğu, değerlerin kaynağının kendisine olduğuna inandırıldığı için.

Terör ise şikâyet ve itirazın boyunduruğu altında değildir artık: Sessizleştirilen adalet taleplerinin söz söylenebilecek, yani yöneltilen bir soru olmaksızın gerçek anlamda ifade edilebilecek tek itirazı terennüm eder. Konuşma dilinden çok beden diline, olayların diline daha yakındır. Her an, her yerden fışkırabilecek bir tehlike olarak terör, virütik bir siyaset alanına sahiptir: Kentlilik ve globallik... Oynadığı alan işte bunlardır. Siyaseti artık bir "pozisyon mücadelesi" olarak görmeyen, mücadelenin biçimini değiştirerek ruhlar ve canlar üzerindeki tehdidi bir bakıma mutlaklaştıran tek "modern" gerilla pratiğidir terör.

Terörist tipinin psikolojisi üzerine çok şey yazılıp söylendi. Sayısız araştırmalar yapılarak, teröristin "bir ideolojiye sahip olmayan", aksine her türlü ideolojik tasarımdan uzak bir yerde, gençliğin "yetişme şartları", "modern dünyanın getirdiği umutsuzluklar" vb. türünden alışılageldik durumların bir sonucu olarak "kayma"sı

[6] *Ancien Régime*ya da kadim devlet, Doğu, İslâm ve Osmanlı devletleri de dahil olmak üzere çok çeşitli tarzlarda bu kurumlaşmış, ancak asla "hak" terimiyle dile getirilmeyen "şikâyet hakkını" ortaya koyarlar. Patrimoniyal hukukun işlevselliği de öncelikle şikâyete kulak vermeye dayalı bir toplumsal adalet mefhumu üzerinde durmaktadır. (Bkz. Max Weber, 1972)

olarak kabul edilmek istendi. Sanki hiçbir toplumsal/ideolojik konuma sahip olmayan, içinde herhangi bir düşüncenin, bir kurgunun, bir amaç-araç seferberliğinin yer almadığı bir yaşantıydı terör. İyileştirme ve yola getirme araçları iyi işleseydi sanki teröre hiç meydan verilmezdi. Hükümetler, özellikle gelişmiş "demokratik" ülkelerde, bu hesabın yanlışlığının farkına yavaş yavaş –belki de çok geç– varıyorlar. Terörist örgütlerin küçümsenmesi yalnızca belli bir meşrulaştırıcı ve men edici erkin kayıtsızlığının, ne yapacağını bilmeyen bir otoritenin tıkanıp kaldığı bir anın itirafıdır yalnızca.

Terör örgütlerinin böylece yanlış yorumlanan mantığını ele almaktansa, terörle karşı karşıya kalmış bir toplumun, bir iktidarın düşünce ve tavırlarını ele almak çağdaş terör olgusunu daha iyi aydınlatacaktır bu yüzden. Terör yalnızca kendini ifade etmek isteyenlerin buna uygun siyasal bir alan, bir ortam bulamamaktan doğan bir sapması değildir; varolan siyasal alanın ta kendisine yöneltilen bir protestodur. Amaç her zaman gizli, saklı ve farkedilmez olmaktadır. Vuracağı yer ve zaman belli değildir. Modern dünyanın "açıklık" ve "saydamlık" etiğinin (bu etik Glasnost'tan bu yana salt kendi içinde bir değermiş gibi benimsenmektedir) ta kendisine doğrudan bir saldırıdır. Modern siyaset alanı her şeyin yüzeyde yer almasını ister; herhangi bir derinlik, saklılık, gizlilik; gözler önüne çıkmayan, karmaşık ise herkesin anlayabileceği düzeyde basitleştirilmeyen, vülgarize edilmeyen her şey–her düşünce, her ahlak, her davranış– katlanılamazdır. Siyaset alanında kendini görülmez kılandan nefret edilir: Shakespeare'in Caesar'ı "şişman ve görünür" piknik tipleri görmek ister çevresinde; "sıska ve düşünceleri okunamayan belalı hatip Cassius" gibilerinden nefret eder; siyaset işte bu gibilerinden sakınma pratiğine dönüşmüştür neredeyse.

Terörü bir sahte siyaset biçimi olarak dışlamak modern rejimlerin ikiyüzlülüğüdür. Buna modern rejimler tarafından güdülen halkların terör arşısındaki şaşkınlığı ve sessizliği karışır. Hükümetlerden terörle başetmeleri istenir diğer şeylerin yanında. İtalya'da, İngiltere'de hatta Almanya'da artık kendisinden iktisadi ve siyasal alanda hiçbir olumlu şey beklenmeyen (gölge etme başka ihsan istemem) modern Devlet yalnızca terörü ortadan kaldırma ve genel güvenliği, huzuru sağlama rolüyle meşrulaştırabilir kendi varlığını. Masumiyeti temsil eden halk, iyiliği temsil eden Devlet ve kötülüğün ta kendisi olan terör örgütü... Bu üçleme modern siyasal alanın üç kutbunu oluşturmaktadır. Ama devlet iyiliği yalnızca "temsil eder": İyilik kendine ait değildir artık; siyasal düşünürler modern toplumda "iyi bir düzen nasıl kurulur"un peşinde değildirler. Halk ise (ister sivil toplum olarak anlayın, ister yönlendirilmeye açık kamuoyu olarak) kendinden masum değildir; iktidar tarafından kendisine hizmet edilecek, adanılacak bir amaç olarak ilan edilen varlıktır; insanların üzerine bu masumiyet bir etiket olarak, üzerlerinden ancak suç ve terör aracılığıyla atabilecekleri bir yüklem olarak yapışmıştır. İşte terör bu etiketi, "masum" etiketini vuran faaliyet biçimidir. Bir dönemin anarşistlerinin "siyaset kurdu" etiketine sahip devlet büyüklerini vuran eylemlerinin yerini, her

an her yerde herhangi bir "masumlar" yelpazesini yok eden terörist eylemleri almıştır.

Terörist eylem her zaman doğrudandır; "anlamsız" olduğu düşünülebilir ama herhangi bir etkiye yol açmadığı söylenemez. Doğrudan olumsuz eylem adını verebileceğimiz bir davranış etiğine dayalıdır. Bir itirazı, bir adaletsizliği, süregiden hiç sorgulanmamış bir köleliği yalnızca işaretler: Açıklamaz ve ortadan kaldırmaz.

Modern anti-terör faaliyetinin kendini meşrulaştırmak amacıyla dayandığı "terörizmin aslında bir ideolojisi yoktur" retoriğinin temelsizliği, ideolojiyi geniş anlamıyla ele aldığımızda ortaya çıkar; bir pratik kuralı ve kodu olarak ele alındığında terör ideolojisi, doğrudan olumsuz eylem olarak belirir: Herakleitos hekimler konusunda şöyle diyordu: "Hekimler kesip biçtikleri, yakıp dağladıkları zaman hastalıkların yaptığından farklı hiçbir şey yapmadıkları halde bir de gelip para istiyorlar." Doğrudan olumsuz eylem, maruz kalanın ideolojisi açısından yalnızca "olumsuzluğu" görülen, talihsiz ve lanetlenmiş bir eylem türüdür. Eylem (yani insanın özü), istem (insanın özünü kuran güç) olduğuna pek bakılmaz bile; özellikle de "doğrudan" mı yoksa "dolaylı" mı olduğuna ilgi gösterilmez. Çünkü modern dünyanın olumlu olumsuz her türlü eylemi "doğrudan" olmalıdır. Tanrı insan sürülerinin sadece yaratıcısı değil, çobanı olmalı, onları her an ve her yerde gütmeli, kendini onlara adamalıdır. Hükümet yalnızca halkı gütmekle kalmamalı, ona hizmet etmeli, yaşamını kolaylaştırmalı, güvenlik ve rahatlığını sağlamalıdır. Asırlardır var olan Kadim Devlet kendini meşrulaştırmak için bu ödünü vermelidir. Öyleyse terörizmin doğrudan olumsuz eyleminin karşısında meşruiyet Devlet'in doğrudan olumlu eylemindedir. Weberyenler Devlet'in tek meşru şiddet mirasçısı olduğunu söyleyip dururlar. Şiddetin "doğrudan" mı, yoksa "dolaylı" mı olduğu üzerine düşünmemiş olması bizzat Weber'in sözgelimi bir Çin uygarlığının işleyişini kavrayamaması sonucunu vermiştir. Aşağıda Çin'in, Henry Miller'in deyişiyle uygarlığın bu "kötü ot"unun nasıl farklı bir eylem türüne sahip olduğunu ele almaya çalışacağız.

Dolaylı Eylem

Dolaysız (ya da doğrudan) eylem, *"action directe"*, 70'li yılların siyasal yeraltı pratiğinin yalnızca adını değil, genel tanımını ifade ediyordu. Kendini "şikâyet" kutusuna, *Le Monde* gazetesinin "mektup" sayfalarına sıkıştırmadan hareket alanlarını açmak, "Doğrudan Eylem"in şiarını oluşturuyordu. Maoizme ilişkin göndermelerin bolluğu tartışılmazdı. Jean-Paul Sartre gibi bir "ağır filozof"u bile saflarına çekebilecek, belki de umutsuz, ama "protesto"nun gücünü ayakta tutacak bir eylem tasarımı...

Oysa Çin, tüm tarihi boyunca –ve bu tarihten Maoizmin bazı yönlerini dışta bırakmıyoruz– doğrudan eylemin değil, dolaylı eylemin ülkesi olmuştur. André

Haudricourt, *"action indirecte"*in beliriş biçimlerini etnolojik, mitolojik, ekolojik ve iklimsel özelliklerine kadar ilerletmektedir: "*Igname*'nin *(Dioscorea alata L.)* ekimi, Yeni-Kaledonya Melanezyalılarınca uygulandığı biçimiyle, olumsuz dolaylı eylem *(action indirecte négative)* adını verdiğim şeyin güzel bir örneğini sunuyor. Kesin olarak söylemek gerekirse burada mekanda hiçbir sert temas, evcilleştirilmiş varlıkla zaman içinde hiçbir aynı andalık yer almaz. Bir bitkisel toprak alanı itinayla inşa edilir; ardından *igname* kökleri toprağa yerleştirilir. Eğer dev bir kök elde edilmek istenirse ona uygun bir boşluğun toprakta bırakılması gerekir. Kökün büyümesini rahatsız etmeyecek şekilde büyük palmiye yaprakları belli bir uzaklığa dikilir, ardından palmiyelerin üzerine, kökten fışkıracak dev yaprakların sarılacağı bir çubuk yerleştirilir. Hasat kökü topraktan nezaketle çekip çıkardıktan sonra yapraklara sararak yapılır. Dev kökler sözkonusu olduğunda toprağı çevreden kazmak, kökü saman bir yastığın üzerine itinayla yatırmak, hindistan cevizi yapraklarıyla üzerini örtmek ve taşımak üzere bir çubuğa bağlamak gerekir... Bütün bunlar bitkinin kırılganlığıyla ilgilidir.

Kolonizasyon döneminde evcil hayvanların Yeni-Kaledonya'ya gelişiyle yerli tarımı büyük bir darbe yemiştir. Çünkü toprağının üzerinde hayvanlar dolaşan bitki ölmekle kalmaz, çürüyerek aynı tarlanın diğer bütün bitkilerine de hastalık bulaştırır... Son olarak vahşi durumda ignamelerin dikenli çalılıklarca ve içine sarındıkları sarmaşıksı yığınlarca korunduğunu ve evcilleştirilmelerinin orman kıyılarında yaşayan tropikal nüfusların tarımının kaynağı olduğunu eklemek gerek... Akdeniz bölgesinde uygulandığı haliyle küçük baş hayvancılık, bana öyle geliyor ki, tam tersi doğrudan olumlu eylem modeline tekabül ediyor. Evcilleştirilmiş hayvanla sürekli bir teması gerekli kılıyor. Çoban sürüsünü gece ve gündüz takip ediyor –asası ve köpekleriyle; çayırları seçmek, su içme yerlerini öngörmek, zor geçitlerde yeni doğmuş kuzuları taşımak ve özellikle sürülerini kurtlardan korumak zorunda. Çobanın eylemi doğrudandır: El ile ya da sopayla dürtme, asayla sökülüp atılan toprak kesekleri, yönlendirmek üzere koyunu dürten köpek. Çobanın eylemi aynı zamanda olumludur da: Her an sürünün önüne çıkan güzergahı kendisi çizmek zorundadır..." (Haudricourt, 1962).

Koyun gütme ile bahçecilik arasındaki karşıtlık, yapısal olarak, doğrudan ve dolaylı eylem arasındaki karşıtlık, yapısal olarak, doğrudan ve dolaylı eylem arasındaki karşıtlık ile açıklanabilir. Çin için "olumsuz" bir eylem yoktur. Olumsuzluğun yerini her türden "doğrudan" eylem almıştır; bizim ister "olumlu", isterse "olumsuz" dediğimiz. Mencius'un bir öyküsü "doğrudan eylem"in neredeyse bir aptallık, doğayı ve hayatı mahveden bir girişim olduğunu anlatır: Bir Çinli köylü tarlaya ektiği bitkinin bir türlü büyümediğini görünce sapından tutarak dışarı doğru çeker, boyunu uzatır; eve dönünce oğullarına "bugün tarladaki bitkiyi büyüttüm biraz" diye anlatır. Oğulları hemen tarlaya koşarak babalarının bu inanılmaz marifetini görmek isterler. Oysa bitkinin sapı sararmaya başlamıştır bile...

Doğrudan temas olmaksızın yönetim Çin Devleti'nin ideal mantığını oluşturur. Çin tarihinde gerçek anlamıyla her zaman fiilen işlediğini düşünmediğimiz bu mantık, "gelişmeye bırakmak; büyümeye ve refaha engel olmamak" olarak tanımlanabilir. Valilerin saray bürokratlarını ödüllendirme çizelgelerinde en iyi döneminde asker sayısının düştüğü komutandır; ardından ordulara komuta ettiği süre içinde herhangi bir savaş, bastırılacak herhangi bir karışıklık çıkmayan, son sırada ise, sınırlarda bütün gücüyle savaşan ve sınırları koruyan komutan gelmektedir. Aynı durum vergi memuru için de sözkonusudur: Refahın gelişmesini engellememiş olmak ilk sıradadır, ardından işinin ehli olmak ve vergileri etkin ve adil bir şekilde toplamış olmak gelir. Bu çizelge bir tüm olarak Antik Yunan'ın *"arete"* (tuttuğunu koparan kişinin erdemi) mefhumunun karşısına konabilir: İyi savaşçı iyi savaşandır; bugün de iyi polis "gözlerini kapayan, vazifesini yapan" kişidir; iyi kadın iyi bir evlilik yapar; Çin'de de böyledir belki ama, idealler dünyasında bir kadının varoluşu yalnızca evlilikle ve aile yaşamını iyi düzenlemekle tanımlanmaz; bunun yanında başka "erdemler" de sözkonusudur.

Çin düşüncesinde temellenen "dolaylı olumsuz eylem"in ekolojik bir koruma düşüncesine dayandığı iddia edilmiştir. Oysa bu eylem varolan bir doğayı koruyabilir ancak, mahvedilmiş bir doğayı ise aynen olduğu gibi korumaya hasreder kendini; böylece Batı ekolojizmiyle Doğu ekolojizmi arasında belirgin bir karşıtlık vardır.

Dolaylı olumsuz eylem belli bir siyasal alan oluşturabilir mi öyleyse? Ya da, başka bir deyişle, bu model üzerine inşa edilmiş bir eylemin günümüz siyasal alanlarında yürütebileceği faaliyetler neler olabilir? Görüldüğü kadarıyla bu eylem modelinde vurgu "dolaylılık" üzerindedir: çünkü her eylem zaten genel bir olumsuzluğun parçasıdır; içkin bir güçle her şeyin kendiliğinden yeşerdiği, gelişip serpildiği bir dünyada eylem ancak olumsuz olabilir: Gelişimin önündeki engelleri kaldırmak, pirinç tarlasındaki, bahçedeki kötü otları temizlemek; yağmur miktarını tahmin etmek vb. Doğa her şeyden önce kullanılacak bir varlık değil, kendini ifade etmesi sağlanacak bir varlıktır: Kürek yerine yelken, çobanlık yerine bahçecilik, savaş yerine diplomasi, saldırı yerine saklanma Çin siyasal ve iktisadi düşüncesinin temellerini örmüşlerdir asırlar boyunca.

Elbette Karl Wittfogel'in "oryantalizm"le suçlanan Doğu Despotizmi tezleri belli bir doğruluk oranı barındırmaktadır. Hidrolik toplumlar, su yolu toplumları; Uzak Asya uygarlığı gerçekten de köle çalıştıran, hatta ticari sermaye birikimine bile olanak veren bir düzen hiçbir zaman sunmamıştır. Çin tüccarı bile ancak bir devlet memurudur.[7] Doğu despotizmini sözgelimi Avrupa'nın bir aydınlanmış despotizmi"yle karşı karşıya getirmek yerine; ya da en azından bir Antik Yunan demokrasisiyle

7 Çinli tüccarın Batılı "uzun mesafe" ticaretinden çok farklı konumu için bkz. Etienne Balazs, 1975: 265-298.

karşılaştırmak yerine despotizmin iki farklı düzeneğinden söz etmek gerekir: Doğrudan olumlu eyleme dayalı çobanlık düzeneği (Tek tanrıcı dinler, Orta Doğu İmparatorlukları ve Kadim Devlet *(Urstaat)* vb.) ve Uzak Doğu imparatorluklarının dolaylı olumsuz eyleme dayalı bahçecilik düzeneği.[8] Batılı bir zihniyet yapısının Çin imparatorunu ve her zaman varolmuş muazzam bürokratik devlet aygıtını kolayca gereksiz ve aşın görebilir. Gerçekten de Doğu despotizminin açtığı alan feodal ve siyasallık karşıtıdır. Çin Devrimi de aslında 1949'da Kuomintang'la değil, Kültür Devrimi'yle başlamaktadır. Dolaylı olumsuz eylem... Belki Tienanmen olayının ortaya çıkışını ve Batılı zihniyet tarafından asla nedenleri kavranamayacak başarısızlığını da bu tür bir eylemin mantığında aramalıyız.

Son olarak, dolaylı olumsuz eylemin liberalizmin Devlete biçtiği rolden özünde son derece farklı olduğunu eklemek gerekiyor. Liberalizm, gerek Michel Foucault'nun, gerekse Paul Veyne'in gösterdikleri gibi, "asgari müdahale" veya "en az yönetim" ilkesini ön plana koymaktadır (Foucault, 1969: 46-7; Veyne, 1966: III, 256-9). Devlet müdahalesinin azaltılmasından çok belli bir tasarruf ilkesine, "en az müdahaleyle en fazla etki" diye formüle edilebilecek ekonomik bir ilkeye dayanmakta, hayatın çeşitli alanlarındaki Devlet varlığını bu ilkeye boyun eğmeye davet etmektedir. Başka bir deyişle, bir Devlet kuramıdır liberalizm. Çin Devlet mantığının bağlandığı dolaylı olumsuz eylem son derecede hantal yapılarla bir arada bulunabilir; ancak en aza indirilen eylemin miktarı değil, yönetildiği varsayılanlarla doğrudan temasın miktarıdır.

Temsil ve İfade

Temsil ile ifade, çağdaş siyasal alanın iki kutbu olarak görünüyor. Hareketin sonsuz karmaşasının temsil edildiği (durdurulduğu, bağlandığı) parlamenter ve idari aygıtlar, yönetimin artık bir "hizmet" yükümlülüğüne ya da yeteneğine cevap verecek tarzda örgütlendiği modern toplumun devletsi çatısı bir tarafta, bireyliklerin evrensel ifadesinin hareket alanları öte tarafta.

Peki, nedir ifade? Leibniz'in "Monadoloji"sinden bu yana ifadenin bütün "biçim"lerin temel bir özelliği, dışavurumu olduğunu söyleyebiliyoruz. Önemli olan dışavurumun "tözsel biçimlere" mi, yoksa ifade edilemez alt tabakalara kadar uzanıp uzanamayacağını sorgulamaktır. Dışavurum ve ifade, Leibniz'e göre monadlar dünyasının, mutlak bireyler dünyasının ortak belirlenimini oluşturur. Varlıkların sonsuz-sürekli skalasında herbiri kendi düzeninin tasarımıdır ve kendilerini birbirlerine ifade ederler (Serres, 1979: 657). Her "biçim" kendi öz

8 Haudricourt bu ikisine özellikle mozaik halinde çok farklı toplulukların bir arada yaşatılmasını sağlayan ve kast sistemini bir "bekçilik" eylemi ile dengede tutan Hindistan'ın "hayvanat bahçesi" modelini eklemektedir, Ancak bu sonuncusu açıktır ki siyasal eylem biçimini dolaysız olumlu eylemde bulmaktadır (Haudricourt, 1963).

bedenini temsil eder: açık seçikten müpheme uzanan bir yelpaze üzerinde. *Scala entium*, varlıklar skalası üzerinde sanki her varlık indirgenemez yerine, noktasına sahiptir. Bu herbirinin her şeyi, her şeyin de herbirini temsil ettiği bir düzlemdir.

Böylece "ifadeler" dünyası her bireyin "kendi için" olduğu, Stirner'in deyişiyle "biricik" olduğu, etrafından dolaşılamaz bir "anarşizm" dünyasıdır aynı zamanda. Leibniz'in çizdiği "içkinlik düzlemi" yalnızca "tarihsel eylem"in tavırlarını değil, öznelerin her türlü eylem dünyalarını, tüm yaşamın her birey için oluşturduğu "mutlak"ın ufkunu belirler. Aşkınlığa ve "global" temsiliyete olanak sağlamayan bu bakış olumlu anlamda çocukça ve mızmız olduysa (anarşizmin tarihi bunu kanıtlar) bunun nedeni modern dünyanın siyasal yapılarının kurallarını görmemesi, tanımamasıdır. Bakunin: "Doğaya karşı isyan insan için komik bir girişimdir... doğa onu sarar, içine nüfuz eder, varlığının bütününü oluşturur. Nasıl çıkılabilir doğadan? Oradan çıkma fikrini bile hiçbir zaman kavrayamamış olduğuna şaşılabilir; nereden geliyor öyleyse bu garip hayal? Nereden?" Kaçınılmaz "içkinlik", varoluşun artık pek tanıdık olmayan doğallığı çocuksu düşüncenin gücü, herhangi bir ahlaki varlığın nihai olanaksızlığının, dolayısıyla sanallığının ispatı, tüm Platonik sapkınlığın reddedilmesinin ön koşuludur. Ancak yalnızca "ön koşul" olduğunun altını çizmek gerek. Anarşizmin Marksizm için kaçınılmaz, yaramaz bir yandaş olması (Marx-Bakunin, Lenin-Kropotkin, Althusser-Foucault), Marksizmin de her dönemde sıkı bir "nominalizme" ihtiyaç duymasındandır. Ampirizm açısından ne aygıtlarının dışında bir Devlet, ne bireylerin dışında özne, ne yığınların dışında kültür, ne iktidar ilişkilerinin dışında siyaset vardır.[9]

Nominalist bir ampirizmin bize öğretecekleri, öyleyse "siyasal alana ilişkin olmaktan çok, siyaset içindeki ilişkilerin örüntüsü, siyaset içindeki insanın "tarih" düşüncesinden, hatta tarihsel amaçlardan çoğu zaman pek uzak olabilen mikrokozmosudur. Siyasal alanın mümkün olup olmadığı siyaset içindeki birey açısından zaten bir sorun oluşturmaz: Siyasetin ilkelerini değil, olayların akışına bağlı fırsatları değerlendirmeye, kurgulamaya, dayanan pratik amaçlarını düşünür.[10] Siyasetin aktörü her zaman bulanık sudadır. Kaostan parçalar yakalamaya, umutların izlerini kovalamaya yeltenir, çoğu zaman başarısızlığa mahkûm olur.

9 Gilles Deleuze ampirizmin dünyasının "kavramlar"dan yoksun olmadığını, aksine kavram icadının delice aşırıya vardırılmasına tekabül ettiğini pek güzel gösterir. Ampirizmin sözlediği "ilişkilerin terimlerin dışında olduğu"dur: "ilişkiler şeylerin ortasındadırlar: Nasıl ve neden var oldukları işte bundandır. İlişkilerin bu dışsallığı bir ilke değil, hayatın ilkelerin karşısına çıkardığı bir protestodur... Ampiristler kuramcı değil, deneycidirler; hiçbir zaman yorumlamazlar, ilkeleri yoktur." (Deleuze/Parnet, 1977: 68-9).

10 "Hareket bir ideoloji yaratır; yani toplumsal ilişkilerini bir tasarımını; aynı zamanda bir ütopya da yaratır; onun aracılığıyla mücadelenin oyununa bağlar kendisini; yani tarihselliğin ta kendisine; ancak bu ideolojiyi ütopyasıyla bağdaştıramaz, bütünleştiremez; bir aktörün gözüyle görülemez. Yalnız toplumbilimci buna erişebilir; yine de bu yalnızca çözümlemeyle sınırlı kalır. Eğer bunu eylem kurallarına tercüme etmek isterse eylemin kendini zayıflatmaktan başka bir şey geçmez eline." (Touraine, 1978: 129).

Böylece "temsil" ve "ifade" dünyasında siyaset aktörünün eylem tarzı özel bir öneme sahiptir: Doğrudan ya da dolaylı eylem; bunların her ikisi de tarihsel-siyasal faaliyet boyutunda kendine özgü rollerini oynarlar. Siyaset adamı her iki eylemi güçlü bir şekilde birleştirebilecek ortamı bulduğunda sivrilecektir. Bu sivrilmenin en önemli kuramcılarından biri Machiavelli'dir: Onun Hükümdar'ı temsil ya da ifade peşinde değil, doğrudan eylemle dolaylı eylemi bir arada sürdürmenin yolunu arayan kişidir. Machiavelli'nin amacı belli bir nüfusu ve belli bir toprağı miras ya da fetih yoluyla devralmış bir kişinin hangi güçleri seferber ederek, ne türden eylemler aracılığıyla bu toprağı elde tutmayı başarabileceğini sorgulamaktır. İktidar böylece belki de en modern tanımına kavuşmaktadır: Bir arazi ya da halk üzerinde eylemde bulunmak. Oysa salt doğrudan eylem zorunlu olarak başarısızlığa götürecektir: İnandırma, kandırma, diplomasi... Siyasetin bu araçları elbette Machiavelli'nin buluşu değildirler ama onun eserinde en yüksek ve güçlü ifadelerine kavuşmaktadırlar.

Ancak Machiavelli bir "dolaylı olumsuz eylem" kuramcısı olarak kabul edilemez. Aksine bu tür bir eylem türünün vazgeçilmezliğini vurgulayarak siyasal faaliyetin özellikle hükümdar açısından ne türden zorluklar taşıdığını göstermeye çalışmaktadır. Hükümdarın toprağı ve nüfusu üzerindeki iktidarı neredeyse her an pamuk ipliğine bağlıdır; herhangi bir beceriksizlik, hatalı bir karar ya da tavır bir daha kurulamaz şekilde ortadan kalkmasına yol açabilir. Böylece "dolaylı olumsuz eylem"in Batı siyasetinde egemen olmamakla birlikte ne tür zorunluluklarca harekete geçirildiğini en iyi Machiavelli'nin eserinde bulabiliriz. Siyasal eylem ile eylemin koşulları arasındaki bağı (konjonktür) ve stratejinin şekillenmesini araştırarak bizzat siyasal alanın görünümlerine denk düşen bir tartışmayı ön plana çıkarmalıyız.

Konjonktürün Gölgeleri ve *Clinamen*

Emile Durkheim, yüzyılımızın başlarında "toplumbilim"i inceleme nesnesi ve konusu bakımından öteki insan bilimlerden (özellikle psikoloji, ekonomi ve tarih) ayırdetmeye çalışırken öte yandan kendi bilimini "içeriden" de düzenlemeye çalışıyordu. Bu ikinci çabayı en geniş biçimde "sosyolojinin alt dalları"nı tanımlamaya ve tasnife yönelik yazılarında görüyoruz: ahlak sosyolojisi, din sosyolojisi, iktisat sosyolojisi vs. "Akademik" Durkheim'ın ve yandaşlarının (özellikle Labrousse ve Seignobos) garip rakibi "suçbilimci" Gabriel Tarde, Durkheim ile süregiden tartışması sırasında *Années sociologiques*'in toplumbilimler tasnifinde ilginç bir eksikliğe, belki de bir "kör nokta"ya değinir. Durkheim sosyolojinin alt dalları arasında "siyaset sosyolojisi"ni saymaz. Bu basit bir "unutma" olayı değildir. Böyle bir disiplinin o dönemin siyasal konjonktürlerini kavrayacak düzeyde gelişmemiş olmasının verdiği bir güvensizlik de sözkonusu değildir. Tarde'a göre bu Durkheim'ın düşüncesinin bir kör noktasıdır. Olgulardan değil "kazalardan",

"olaylardan", "akışlardan", "etkileşimlerden", kamuoyunun dalgalanmalarından, devrimlerden ve kavgalardan oluşan bir alan bir Durkheim toplumbiliminin nesnesi haline zaten gelemezdi. Suçbilimci, yargıç kâtibi, taşralı "ütopyacı" düşünür Tarde elbette toplumbiliminin nesnesini "kazalar"ın dünyasından seçecektir. Dalgalanma ve tesadüf, yani tarihsel akışın Hegel'den bu yana farkedilmesi pek mümkün olmayan biçimleri, insanların "sonsuz küçüklükler"e varan istek karmaşaları, psikolojik "iç dünya" ile "sosyal olgular"ın "dış dünya"sının birbirlerini itmedikleri, dışlamadıkları alacakaranlık alanlar.

Alacakaranlığı en iyi sezenler elbette siyasetin aktörleridir. Bilirler ki, siyasetin "normlarına uygun" davranmak çoğu zaman (belki her zaman) başarısızlıkların en büyük nedenidir. Strateji kuraldan, taktik ise stratejiden önce gelmelidir. Siyasetin alanı "burada ve şimdi"nin hakimiyetinde görünür. Büyük siyasal tasarımlar, ütopyalar, derin toplumsal ve siyasal hareketler "ısrar" ve "tekrar"ı sürdürmelerine rağmen, sanki değiştirilemez bir "kader"in oyununa gelmiş gibi olayların akışına bırakmak zorunda kalırlar kendilerini. Günümüz siyaset alanının kurumsal temelleri diye addettiğimiz parlamenter sistemin, demokratik ya da otoriter yönetim biçimlerinin bir zamanlar (en azından henüz XIX. yüzyıl başlarında) birer "hareket"ten, hatta birer 'ütopya'dan ibaret olduklarını hatırlamak gerekir. Çağımızda her şey, özellikle "siyasi eylem"in aldığı biçimler, bizi kurumların değil hareketlerin, kimliklerin değil sapmaların, makro olguların değil mikro olguların önem kazandığı bir düşünce çerçevesi oluşturmaya zorlamaktadır. İşte Durkheim'ın belki de zorunlu olarak gözardı ettiği olgu budur: Siyasetin siyasi bir "olay" temasına bağımlı olduğu; sonsuz küçüklere kadar erişen bir "olaysallığın" temellendirdiği bir alan üzerinde cereyan ettiği. Novalis'in "olay" üzerine derin sezgisi her olayın biri ideal öteki rastlantısal iki boyut üzerinde tekrarlandığını hatırlatıyordu: İdeal Devrim ve devrimci eylemlerin içiçe geçtiği karmaşık bir siyasi faaliyetler, savaşlar, istek ve arzular, beceriksizlikler, cinayetler ve terörün oluşturduğu bir yumak olarak Devrim. İdeal Protestanlık ve protestanlar, ideal Luthercilik, ideal sosyalizm, Asr-ı Saadet olarak ideal İslam... Gerçekliği öyleyse iki düzlemde kavramak gerekiyor. İdealin dünyasının gerçek dünyadan kökten ayrılması mümkün değildir. İdeal ve kaza gerçekliğin iki boyutunu oluştururlar ve gerçeklik her iki boyutu da zorunlu olarak kapsamak zorundadır. Bu düşünce temasını daha da ilerleterek Hegelcilikten arınmış bir kavramlar diyalektiğine başvurulabilir: Eğer her olay özünde "ideal"in dünyasına aitse, gerçekliği ideal olanın karşıtı olarak kavramak dünyanın salt kazalardan oluştuğu anlamına gelecektir. Buna göre reel sosyalizmin dışında bir sosyalizm, reel İslamın dışında bir İslam mümkün değildir. Oysa böyle bir bakış felsefe adını almaktan çok "görüş" ya da "kanı" toplumunun modasına layık sahte bir yüzeyselliğe varır.[11]

11 Adorno, Nietzsche'nin bir temasına yaslanarak "kaybedenin haksız olduğu" düşüncesinin sahte bir varsayım, düzleştirici bir önyargı olduğunun altını çizer (Adorno, 1987: 45-6).

Gerçekliğin –özellikle de "tarihsel" gerçeklikten söz ediyorsak– bu iki boyutu bizi ardışık zaman silsilesi olarak kavranan düz, çizgisel ve homojen bir tarih anlayışından kurtarabilir. İdeal olanın boyutu bir "idealler" ya da "ütopyalar", hele hele "sistemler" dünyasıyla karıştırılmamalı. Her zaman ideal olan "olay" Péguy'nin gösterdiği gibi, "nasıl sıcaklığın kritik noktaları varsa" (erime, donma, kaynama vs.) gelecekteki bir başka olayla "ancak doyurulabilecek" bir iç gerilime sahiptir (Péguy, 1936: 269). Siyaseti bir "olay" olarak yaşayan siyasi eylemcinin (siyaset adamıyla karıştırılmasın) eylem koşulunun ancak bu gerilim anında tasarlanabilir olduğunu kabul etmek gerek. Siyasetin "gerilimi", kuşkusuz, yalnızca Devrim anlarının eseri olmakla kalmaz, daha belirgin bir şekilde, çoğu sonuçsuz kalmaya mahkûm siyasi edimlerin alanını da kuşatır. İdeal olan ile kazai olan arasındaki ayrımın mutlaklaştırılabilmesine olanak sağlamayan da işte siyasal eylem programlarının (strateji?) bu niteliğidir. Burada ve şimdi karşılaştığımız herhangi bir bütünlük, herbiri bizimle çağdaş olmayan çok sayıda değişkenin ve unsurun oluşturduğu bir alandır. Siyasal alanın (başka her alan gibi) böylece kabul edilmesi ancak siyasetçinin sezgisinin başedebileceği, kötümserliği ilke olarak tanımayan bir çerçeve çiziyor önümüzde. Marksist gelenek içinde belki de yalnızca Rosa Luxemburg, anlaşılmaması çoğu sosyalisti karamsarlığa itmekten geri kalmayan bir olguyu vurgulamıştı: Sınıftan en az iki anlamda söz edilebilir; sosyal sınıf olarak, ideal-toplumsal konumların iktisadi alan içinde çerçevelendiği sınıf: Burjuvazi ve proletarya, aristokrasi ve köylülük. Ya da kavramlar silsilesini devam ettirirken, bir toplumsal formasyon olarak kapitalizm, sosyalizm, giderek faşizm. Öte yandan, elbette karşımızda herbiri birer birey olan, şu ya da bu yönde hareket eden, toplumsal sözleşmeyi bozan, istek duyan, çıkarlarının peşinde koşan kadın ve erekler. Sınıfsal sınırların silikleştiği, giderek yok olmaya yüz tutabileceği bir akış, bir kazalar silsilesi. Siyasal anlamda herhangi bir sınıf çözümlemesinin her iki tanım boyutundan da geçmesinin zorunlu olduğu açıktır.[12]

Teoria'nın alanını "hareketsiz" ve kendine özgü neden-sonuç zincirlemelerine bağlı bir güzergah üzerinde yeniden çizen Stoacıların öğretisine paralel bir başka öğreti, bu kez "hareketi" yeniden kurgulayacaktır: Epikuros ve Lucretius'un atomculuğu, özellikle *"clinamen"*, yani "atomların savruluşu" ilkesi uyarınca *teoria*'nın belki en temel, en "Platonik" öğretisini sorgular. Kuralların, yasaların ve düzenli ilkelerin temel olarak alındığı "hareketsiz" kuramsal mekanın ötesinde,

12 "Marksizm-Sonrası edebiyatı, özellikle Ernesto Laclau, "hegemonya" projesinin yenilenmesi isteğiyle Marksizmin tek boyutlu sınıf ve toplum anlayışının bunalımını gözler önüne serer. Ancak eninde sonunda bu bunalımı kendisi de paylaşmaktadır: "Toplumun imkansızlığı" ya da hareketin "açık uçluluğu" olarak kavranan şey, Marksizmin olanak verdiği "ideal" ve "kaza"nın karşılıklılığı düşüncesini nedense dışlıyor görünmektedir. Yaşanan bunalım Marksizmin bunalımıdır, buna evet. Ama olanakları ancak tek boyut üstünde, "toplumsal formasyonların ideal çözümlemesi" düzleminde değerlendirilmiş bir Marksizmin. Bu yüzden "ideal" formasyonun, en azından bir "program" boyutuna taşınarak ele alınmasını korumak gerekiyor (Laclau ve Mouffe, 1992).

artık sapmaların, savrulmaların kural haline gelebildiği bir dünya da mümkündür. Belki de Marx'ın ilk eserinde, *"Epikuros ve Demokritos Öğretilerinin Karşılaştırılması"* başlıklı doktora tezine tüm bir Hegelci sistemden daha büyük bir önem atfedebiliriz bir an. Böyle bir varsayım, diyalektikten önce materyalizmi temellendirmekle kalmaz, nasıl bir diyalektiğin içinden geçerek Marksizmi yeniden kurgulayabileceğimiz sorusuna hiç değilse belli bir yönden ışık tutar.

Epikurosçu metafizikten türetebileceğimiz siyasal sonuçlar bizi Durkheim'a karşı Tarde'a, Leninizme karşı Rosa Luxemburg'a, Hegelciliğe karşı Spinozizme yaklaştıracaktır. Durkheim için bir siyaset sosyolojisi mümkün değildi; çünkü kuralların öncelikli olduğu bir alanın tanımlanması zorunluluğu bir postüla olarak kabul ediliyordu. Bütünselliğin planında yer almayan bir siyaset alanı ya kurumların işlerlikten yoksunluğu, ya da tanımlanamaz bir olaylar akıntısı olarak yorumlanabilir ancak. Açıktır ki burada Durkheimci bir sosyolojiye, "modern" bir siyasetbilimine yer yoktur.

Durağanlık öğretilerinin bazı siyasal sonuçları –istemesek de– bizi "totaliter" düzenlerin mantığına götürür; bütünüyle SA'lerin "hareket" retoriğine (sokakları ele geçiren kenti ele geçirir; kenti ele geçiren ülkeyi ele geçirir) karşı Hitler tarafından çıkarılan "mutlak özdeşlik" kuramıdır bu: Rejim tarihsel değildir asla; ezeli ve ebedi olduğuna inanılır; üstelik ebediyet, gerek Hitler, gerekse Mussolini tarafından "zaman" içinde anlaşılmaktadır; Reich bir kez kurulduğunda "bin yıl" yaşayacaktır; Mussolini için İtalya "ebediyen" faşist kalacaktır.

Totaliter rejimlerin mutlak özdeşlik düşüncesini "a priori" olarak 17. yüzyılda Spinoza, "a posteriori" bir eleştiri olarak da yirminci yüzyılın düşünürü Bergson alteder. Spinoza'da "sonu olmayan", bir *Da-sein* olarak kavranan varlık, zaman ve süre konusunu ele almamızın yasaklanması sonucuna varırken, "Süre"nin ve "Hayat atılımı"nın öğreticisi *Les deux sources de la morale et de la religion*'da (1936) totaliterliğin kendine biçtiği muazzam sürelere evrimin her an yeni ve öngörülemez durumlar yaratacağı teziyle cevap verir. Cournot'nun gösterdiği gibi, gerçekleşebilecek sanal dünyaların ve olasılıkların sayısı inanılabileceğinden çok daha fazladır. Bu sayı toplumlarımızın karmaşıklığı arttıkça büyür.

Böylece kuralın "sapma"dan oluşturulabileceği bir epistemoloji, siyasal alanın incelenmesi konusunda önemli katkılar sağlayabilir. Devletsi zihniyet yapılarının rasyonel, ölçülüp biçilebilir siyaset anlayışına karşı "clinamen"in güçlü etkinliği...

Kavramların Tersyüz Edilmesi

"Koparılmış kulakların vahşi sergisi şok etmişti beni. Ancak bir motif olarak kaçınılmazdı. Başlangıçta uyandırdığı zafer sarhoşluğu sona ermiş teknik bir ilerlemenin zorunlu sonucu değil miydi bu? Dünya tarihinin herhangi bir döneminde bizimkinde olduğu kadar parçalanmış vücutlar, kopmuş kol ve bacaklar oldu mu? İnsanlık dünyanın başlangıcından beri savaşır durur, ama bütün İlyada'da

bir kolun, ya da bir bacağın kaybedilişinin anlatıldığı tek bir örnek hatırlamıyorum. Mitoloji kopan kol ve bacakları insan-altı yaratıklara, Tantalos veya Procrustes gibi hilkat garibelerine yakıştırır (...) Bizde farklı kuralların işlediğini görmek için bir tren istasyonunun önünde toplanmış dilencileri seyretmeniz yeter. Napoleon Savaşlarının cerrahi Larrey'den bu yana ilerleme kaydettik. Üstelik yalnızca cerrahi alanında değil. Bu sakatlıkları kazalara yormak bir göz aldanmasıdır. Gerçekte kazalar ta başlangıçta dünya henüz rüşeym halindeyken başa gelen sakatlıkların sonucudur. Kol-bacak kesmedeki artış da aslında parçalayıp bölen bir zihniyetin zafer kazandığının işaretidir. Kayıp gözler önüne serilerek farkına varılmasından çok önceleri gerçekleşmiştir. Ok yaydan çok eskiden çıkmıştı; sonradan bilimsel ilerleme kılığında belirdiğinde ise kraterin açılması artık kaçınılmazdı (...) İnsanın ilerlemesiyle teknik ilerleme birbirlerine uygun hale getirilemezler. Biri için çaba gösterirsek diğerini feda etmek zorundayız; her durumda bir yol ayrımı çıkıyor karşımıza. Bunu anlayan şu ya da bu yönde daha temiz iş görecektir (...) Teknik yetkinleştirme hesaplanabilir şeyleri ister; insanın yetkinleşmesiyse hesaplanamazı. Böylece etrafında tekinsiz ama büyüleyici bir parlaklık halesi oluşan yetkin mekanizmalar hem korku, hem de bilinçle değil, yalnız felaketle yatıştırılacak Titansı bir gurur uyandırırlar (...) Yetkin mekanizmalara baktığımızda yaşadığımız korku ve coşku yetkin bir sanat eseri gördüğümüzde hissettiğimiz mutlulukla tam bir tezat halindedir. Tamlığımıza, bütünlüğümüze bir saldırı olduğunu hissederiz. Kolların bacakların kaybedilmesi ya da sakatlanması henüz en büyük tehlike değildir." (Jünger, 1960:XVI).

Yukarıdaki alıntının merkezinde hep paylaştığımız bir "göz aldanması"nı düzeltme yolunda atılması zorunlu bir adımı görüyoruz. Tüm "nedensellik" uylaşımlarımızı, hatta algılarımızı altüst eden bir hatırlatma, kendimize kotardığımız, ya da öyle zannettiğimiz özgürlük alanlarının çoğu zaman bir hiçten ibaret olabildiklerini –bunu kaç kez şiddetle ve dehşet duygusuyla farketmek zorunda kaldık, kalacağız– bize gösteren tarihimizin anlaşılmasının gerçek bir önkoşulu olarak beliriyor. Belki bir kural, genelleştirme hakkı saklı tutularak, bahsedilen göz aldanmasını kuşkucu bir ruha layık güçle ve ısrarla uygulama şartıyla, tarih ve siyasete ilişkin kuramlarımıza uygulanmalı: Rastladığınız tüm nedensellik zincirlerini tersine çevirin. Sonuç olarak bildiğinizi neden, neden olarak bildiğinizi sonuç yerine koyup öyle düşünün. Sakatlıkların nedeni kazalar değil, aksine kazaların nedeni sakatlık olsun. Bu ters çevirmeyi en iyi örnekleyen belki de depremler üzerine 18. yüzyılda moda olan tartışmalara ilginç katkısında Rousseau idi: Depremler yüzbinlerce insanın ölümüne neden olduysa bu ne doğanın ya da tanrının bir cezası, ne de ancak ilerlemeyle –özellikle teknik ve bilimsel ilerlemeyle– başedilebilecek bir beladır. "Vahşiler gibi yapıp yüksek evlerde oturmasalardı bunlar başlarına gelmezdi."

Tartışmamızın sacayağını oluşturacak ikinci bir gözlem Nietzsche'den türetilebilir. "Bilimin idealleri bile dekadans tarafından bilinçsizce, ama derinden

ve tamamen etkilenmiş olabilir: Sosyolojimizin bütünü bunun kanıtıdır. Onun deneyimlerinin yalnızca çürümekte olan bir topluma ait olduklarını, bildiklerinin yalnız dekadan toplumlar olduğunu, dolayısıyla kaçınılmaz olarak kendi çözülme içgüdülerini sosyolojik değerlendirme normları olarak almaları bu açıdan yöneltilebilecek en önemli eleştiridir." (Nietzsche, 1942: III, 234). Elbette yalnızca sosyolojimiz, özellikle de günümüz toplum bilimleri için geçerli olmayan bu gözlem, siyasal söylemimizin karakterini derinden belirlemesi zorunlu olan, bilinmedik tartışma güzergahlarına açıyor bizi. Hiç değilse şunu gözlemlemeliyiz: Çökmekte olan bir dünyanın "eleştirisi"ni ön plana çıkaran bir "eleştirel düşünce" aynı çöküşün izlerini taşımalı, düşüncesinin "güç miktarını" o topluma ayarlamalıdır. Yaptığımız elbette bir temenni değil, bir durum tesbitinden ibarettir. Çözülmekte olan bir Marksizmin yaşantısını yarım asırdan fazla bir süreden beri sürdüren "Eleştirel Kuram"lar salt "eleştirel" etiketini taşımalarından dolayı güçlü diye kabul edilemezler.[13]

Sistematik ve "yaratıcı" addettiğimiz düşüncelerin de, hiç değilse siyasal sonuçları açısından yukarıda andığımız kaderden, dekadanlıktan kurtulabileceklerini sanmak da Hegelci bir safdilliktir. Sistematiklik kendi içinde bile bir ek güç üretmez. Daha çok, araştırmanın önüne yöntemi koyan, tartışmanın öncesine konsensüsü dayatan bir tutumun en belirgin göstergesidir. Büyük "sistem" düşünürlerinin, Spinoza'nın, Kant'ın, Hegel'in güçleri –ileride bazı vesilelerle tartışacağımız gibi– yöntembilimsel öncelikten çok belki de kurgularının sistem-dışı niteliğine daha çok borçludur. "Kaypak zeminler" felsefenin yeşereceği uygun iklimi sağlamaya daha elverişlidirler.

Belli bir "siyasal hareketin" izdüşümü olan felsefeler ise –Marx'ın bir felsefesi var mıydı?– genellikle yanlış anlaşılmaya mahkûm oldular: Siyasal hareketin ihtiyaçlarına cevap veren "angaje" edebiyat, felsefe ya da "siyaset bilimi" türleri bir sorun olarak 19. yüzyıldan miras kalmıştır. Bu yüzden kendilerini zorunlu olarak geçen yüzyılın ufkuna bağlayıp dururlar: Sartre'a göre "varoluşçuluk" Marksizme yamanmış "asalak bir sistem"di.

"Eleştirel" gelenek sonunda dönüp dolapı ya Lukàcs ile bir dönemin Genç Hegelciliğine, ya da Habermas'ta olduğu gibi Aydınlanma'nın yarı-klasikleşmiş ufkuna bağlanıyor. Mitoloji ile ütopyanın oluşturduğu kutup arasındaki siyasal felsefenin oldukça verimli ürünü –Georges Sorel ve Ernst Bloch– ise "ilerleme"nin evrensel olmayabileceği hatırlatması bir yana bırakılırsa, tartışmalarına içkin bir "ters çevrilme" ile mitosun "kötü" ve "kapkara" biçimlerince saçılıp savruldu: Faşizm ve Nazizmin yedeğine alınabilecek uzlaşmacı alt-sistemler yaratma yeteneğinin hatırı sayılır bir ölçüye varabileceği ortaya çıktı.

13 "Terkediş" başlıklı kısa bir yazısında Adorno, bir yüzyıl önce Marx'ın aksine, düşüncenin tümgüçlülüğüne inanmadığını, belki de bunun düşünceyi daha "etkili kılmanın" bir yolu olabileceğini iddia eder. (Adorno: 1970)

Böylece özellikle "siyasal felsefe" açısından belki bir tanım değeri bile taşıyabilecek bir formüle yer verebiliriz: Felsefe kamplarının yerlerini kolayca toplama ya da çalışma kamplarına bırakabilecekleri siyasal konjonktürleri defalarca yaşamış bir yüzyılın sonlarına yaklaştığımız sıralarda yapılabilecek tek gözlem siyasal düşüncenin, kanıların ve eylem felsefelerinin katı sınırlarla birbirlerinden ayırdedilmelerinin zorluğudur.

İşte bu zorluğun "içkin nedeni"ni bizzat siyasal alanın, siyasi eylem türünün, iktidar mekanizmalarının çerçevesinde tanımlamaya çalışmak gerekiyor. Böylelikle, "demokrasi", "temsiliyet", "açıklık", "toplumsal sözleşme" gibi genelgeçer, kuramcılardan sokaktaki insana, siyasetçiden hukukçuya varıncaya dek (bunların tüm "ussal" jargonuna karşın) anlaşılabilir ve bu yüzden sorgulanmaz kılınan bazı kavramları tersyüz edebilme olanağına kavuşabiliriz.

Demokrasi ve Açıklık Kavramı

Temsiliyet ve demokrasinin "açıklık" üzerinde durdukları anlatılır. Bu açıklık ise çoğu zaman "saydamlık" (Glasnost modeli), hatta "yüzeysellik" ile eş tutulur. İçi dışı bir olmak, söylediklerivle yaptıkları arasındaki saydamlık her zaman iyi bir düzenin, sağlam ve erdemli bir iktidarın nitelikleri olarak kabul edilmektedir. Demokratik siyaset "yüzeybilim" adını verebileceğimiz bir bilgi türüne ihtiyaç duyar: Herkesin her konudan haberdar olabileceği bir "enformasyon toplumu" ideali, demokratik düşüncenin varabileceği en son ve en üst düzeydir. Aynı zamanda, demokrasinin liberal yorumunun en uçta yer alan mantıksal sonucudur. Ancak Habermasçı bir uzlaşım, kendini açık kılma ve "doğruluk iddiaları" (kamu alanına atılan bir sözün doğruluk yükümünün ve sorumluluğunun sözün öznesince üstleniliyor olduğu bir iletişim modeli) retoriği garip bir şekilde en kabul edilemez toplumsal düzenlerin temel unsurlarından birisi haline gelebilir:

Telgraf 71: "Eğer savaş kaybedildiyse ulus yok olsun." (Hitler)

"İleri endüstri toplumunun, atom tehlikesini ayakta tutarak daha zengin, daha geniş ve daha hoş olduğunu kabul etmek zorundayız. Askeri amaçlara uyarlanan ekonomi hayatı sayısı gittikçe artan insanlar için daha kolay kılmakta ve insanın doğa üzerindeki hakimiyetini yaygınlaştırmaktadır." (Marcuse, 1964).

Amerikan Yardım Projeleri (1947) üzerine Henry Wallace: "...bunlar Yunan ya da Türk çocuklarının besin ihtiyaçlarından çok Amerikan deniz kuvvetlerinin ihtiyacına bağlılar..."

Nixon: "Biz emperyalist değiliz, sadece bir yaşam tarzı getirmek istiyoruz."

Wilson 1917'de: "Dünyaya barış ilan edeceğiz"... Nasıl? "Uluslararası planda Amerikan ev hayatını tercüme ederek..."

Yukarıdaki bölük pörçük alıntılar en modern, en ideal "iletişim" ortamlarını varsayıyar ve kullanıyor değil midirler? Açık basın ve enformasyon toplumu... Ancak bu tür "haklılık iddiaları"na maruz kalan kamuoyu toplumlarının seçe-

bileceği herhalde iki yol vardır: Ya kabul etmek, ya da kayıtsız kalmak. Bu iki tutumun aslında "istatistiki" tavırlar çerçevesinde gerçeklik kazandıklarının iddia edilmesi durumu değiştirmez. Jean-Pierre Faye *Langages totalitaire*'inde "yapacağını söylemek" ile "söylediğini yapmak" arasındaki tek farklılığın Alman Nazizmi'yle İtalyan Faşizmi arasındaki türdeşsizliğin altını çizdiğini belirtmektedir (Faye, 1972; Baker, 1994). Dolaşıma sokulan "haklılık iddiaları" ve "söz edimleri" ile örülen bir kamuoyu alanının bir tüm olarak, "ideal iletişim" ortamında hareket etme olasılığı her zaman vardır: Bunu "makro-siyaset" alanından "mikro-siyaset" alanına hareket ettiğimizde çok daha rahat görebiliriz. *"Clinamen"* bu geçişte belki oldukça açıklayıcı bir rol oynayabilir: Ondokuzuncu yüzyıl siyaset değişkenleri (toplumsal hareket, sosyal sınıf, demokrasi, burjuva ferahlığı vb.) çok küçük sapmalarla bir "birey" olan sosyalisti rahatlıkla "faşist"e dönüştürebilir: En ideal örnek olarak Mussolini'nin kişiliğini ele almak da zorunlu değildir; Faye'ın araştırması dolaşımdaki siyasal sözlükçe içinde cereyan eden "çok ufak sapma"ların yepyeni bir toplumsal formasyonu yaratacak "makro-siyasal" oluşumları nasıl oluşturabileceğini söylemlerin genel planı üzerinde işaretlemekte büyük bir başarı göstermektedir: Gilles Deleuze'ün deyimiyle *"molar"* siyasal oluşumlar (KPD, SPD, DDP) yavaş yavaş ikinci bir üçlemeye transfer edilirken (*Zentrum, Deutsche Volkspartei* ve *Deutschnationale Volkspartei*); transfer açıktır ki, ileride "ırksal" göndermelerle gittikçe zenginleşecek bir birikimin taşıyıcısı olarak völkish sözcüğünün siyasal retoriğe nihayet katılması (hatta siyasal parti adlarını belirlemesi) aracılığıyla gerçekleşecektir. Ara alanlar tümüyle "çelişkili" terimlerin dolaşımına sahne olmaktadır: *jungkonservativ* (genç tutucular), *nationalrevolutionär* (ulusal devrimciler), *nationalbolschewik* (ulusal bolşevikler). Partilerin ve hareketlerin seceresini takip etmek yoluyla asla anlayamayacağımız bu "dönüşümler"i ve *Kombination*'ları (Hitlerciler için sihirli bir sözcük) *"clinamen"* aracılığıyla, atomların savrulmalarıyla açıklayabiliriz ancak.[14] Sözcüklere verilen "yeni anlamlar"ın yanında (ondokuzuncu yüzyılda Alman folklorcularının "halkçıl" anlamında kullandıkları "yarı edebi" *völkisch* terimi "ırkçı" anlamını hangi güzergahlardan geçerek aldıysa) dolaşıma sokulma ve iletişim tarzlarının ele alınması küçük savrulma ve "sapma"ların nasıl *"molar"* hareketlerin içine nüfuz ettiklerini anlamak yolunda tek yoldur. Ne büyük hermeneutik aygıtlar (siyaseti Hukuk ya da Tanrıbilim olarak algılamamıza yol açmaktan başka bir işe yaramadıkları gibi bir Heidegger'in Nazizmi "yanlış anlama"sına yol açabilmişlerdir)

14 Son zamanlarda Türkiye'de İslamcı hareketlerin ve aydınların "sol" bir retoriği kullandıkları özel bir tartışma konusu olarak sivriliyor. Oysa bir söylemin içine her yeni sözlükçenin katılması zorunlu bir dönüşümü de içermektedir; "yapacaklarını söylemek" ya da "söylediğini yapmak" ikilemi açısından bakıldığında bu transferin aracılığıyla oluşan modern siyasal İslam sözlükçesinin aslında asla "sol" bir içerik taşımadığı, ancak "küçük sapma"ların eseri olarak ele alındığı zaman ortaya konabilir. Kaldı ki Türk solunun sözlükçesi de zorunlu olarak böyle oluşmuş olmalıdır.

ne de Weimar'ın bugün yeniden yeşertilen siyaset düşünceleri (Carl Schmitt, Ernst Jünger) bugün bile faşizmle ve nazizmle ilgili mefhumlarımızı yeterince zenginleştiremiyorlar.

Bütün bu görünümler altında karşımıza çıkan III. Reich dünyası iletişimsizlikten ya da "çarpıtılmış iletişim"den çok "ideal" bir iletişim ortamı sunuyor gibidir. "Bir Alman'ın bir Yahudi'yle cinsel ilişkide bulunması tüm ulusu bir bütün olarak sarsacaktır". Alman bir bedenin saç teline gelen bir zararın peşine bir tüm olarak koşması; örümceğin ağının her yanına koşan "duyarlı bir merkez"i oluşturması gibi. Topyekûn iletişimin alfabesini başlatan belki de Nazilerdi: Joseph Goebbels bir zamanlar *Stahlhelm*'in kurucusu, günümüzün büyük "barış filozofu" Ernst Jünger'in Ondokuzuncu yüzyıldan "geleceğe demir alış" olarak nitelendirdiği süreci "dillerin savaşı" olarak yankılıyordu: "Burada artık başka bir dil konuşulur" – Marksistlerin bu savaşı kaybetmeleri kaçınılmazdı Goebbels'e göre; çünkü onlar "düşüncelere hitap eden" yazılı propagandayı kullanırken duyguların ve coşkuların patladığı yeni bir dilde, görsel-işitsel bir dille karşı karşıyaydılar...

Dil ve iletişim halihazırdaki siyasal mekanın belki sınırlarını çizmekte, belki açıklanmasının en rahat ortamını ve araçlarını oluşturmaktalar. Dil ve iletişim mühendislerinin, reklamcılarının ve teknokratlarının siyasal alanı belirlemekte büyük bir güç kazanmaları ise bu nosyonlara karşı bir tür güvensizliğin ve kuşkunun devreye sokulması gerektiğini göstermektedir. Thyssen'in 1941 yılında Londra'da *"I paid Hitler"* demesi başlıbaşına topyekûn rejimin nasıl işlediğinin portresini sunmaktadır: Naziler büyük sanayicilerden aldıkları "para"nın karşılığını yalnızca "söz" ile ödemişlerdi (Thyssen, 1941).

Alıntılarımıza devam edelim:

"Teknokrasinin canice karakterinin şu kesin ölçütü: İlerleme ve akıl adına, düşünülemez olanın düşünülebilir hale, hoşgörülemez olanın hoşgörülebilir hale gelebileceğini olumlaması..." (T.Roszak)

"Total Barış" -*Pax Romana* ve 1914...

Foust: "Savaş, ticaret ve korsanlık, hepsi birarada, ayrılmaz bir şekilde..."

Birinci Dünya Savaşı üzerine Roth: "Total dünya savaşı... gerçekte sınırsız ve amaçsız bilinmeyen bir maddi sürecin tetiğinin çekilmesi..." "1918'de Devlet adamları 1913'teki iktisadi rejimi umutsuzca yeniden kurmayı umut ediyorlardı... bugün kimse 1939'un uluslararası düzeninin yeniden gelmesini artık istemiyor, çünkü aslında bu tarihte bir sistemin yıkıntılarından başka bir şey yoktu ortada... artık ileriye bakma zorundayız..."

6 Ocak 1941'de Roosevelt: *"Freedom of Speecli"*, *"Freedom for Adorning God"*, *"Freedom for Want"*, *"Freedom from Fear"*...

Luckhardt kardeşler: "Kent kayholmak zorunda olan bir taş çölüdür, ama kentlerin yokoluşu birikimi ortadan kaldıracak mı?"

Nietzsche: "Bu adamlar; derinliklerin adamları; yeraltı çalışanları, kazarlar, ararlar, hep daha derine girerler... isteyerek havadan yoksun bırakırlar kendilerini,

geceyi sevmeye başlarlar..." ... "Doğa kaybolur ve onunla birlikte nesnel insanın, sonuçta yabancı bir dünyanın yansısı, yankısı olan nesnel insanın kalıntıları da yok olur..."

Berliner Zeitung, 1942: "İnsanların görünmez olma rüyası, dünyanın yaşı kadar eski olan bu rüya kuşkusuz henüz gerçekleşme durumunda değil; ama bakıştan kaçıp kurtulma alanında büyük ilerlemeler katedilmiş durumda; o kadar çok uygulanıyor ki, önemi basit bir saklambaç oyununu fersah fersah aşıyor... Yapraklı kaskını başına geçiren ya da rengi çevreye uyan bir örtüyü üzerine alan asker çok yüksek anlamı olan bir iş yapar: Mim yaparken doğanın en esrarlı alanlarından birine nüfuz eder..."

Siyasal alanın "açık" bir alan olması gerektiği düşüncesi belki de bizi Antik Yunanlılara yaklaştırmaktadır hâlâ. Kapalı kapılar ardında dönen dolaplar, yine de, siyaset alanının ve kamuoyunun merakını ve çoğu zaman coşkusunu çeker, basının vazgeçemediği siyasal hammaddeyi sunarlar: Skandallar siyasetin neredeyse tuzu biberi, ortaya çıkarılmaları rejimin iyi işlediğinin ve meşruiyetinin güvencesi ve işaretidir. O kadar ki, paparazzi'lerin magazin sayfalarıyla "ağır siyaset"in sayfaları çoğu zaman birbirlerine karışır, ortak bir söylemi devreye sokarlar.

Açıklık modern çağın en büyük mitosudur ve "demokrasi"nin tanımına dıştan katılmış olmasına rağmen çoğu zaman kavramın tümünü tüketebilecek bir istem gücünü taşır içinde bir uyaran olarak. Kamu alanıyla özel alanlar arasındaki ayrım oldukça eskidir; ancak Antik Yunan'da pek de kavramsallaştırılmış olduğu söylenemez. Olsa olsa Karl Meier'in gösterdiği gibi Yunanlılar'ın belki de tarihte ilk kez, "polis" dediğimiz toplumun bağrında olup bitenlerin, siyasal yaşama ilişkin olarak tanımlanacak bir "neden-sonuç" ilişkisine sahip olduklarını sezmiş oldukları söylenebilir (Meier, 1954: 51-2). Solon "zamanının kentinde bazı olayların toplumsal bakımdan içkin bir neden sonuç bağlamında cereyan ettiklerini keşfetmişti": "Bulutlardan kar ve fırtınanın gücü gelir; gökgürültüsü de parlak şimşekten doğar; bir polis de büyük adamlarınca yıkıma uğratılır; halk da yarım akıllığı yüzünden tiranlığın hizmetkarı durumuna düşer."[15] Siyasal bir nedensellik mefhumuna nasıl ulaşılabiliriz. Herhalde bu nedensellik Eski Yunanlılar için apaçık değildi; insan eylemlerinin bir neticesi ve nedenselliği olarak kavranması imkansızdı. "Halkın yarım akıllığı" sözcüğünün altını çizmek gerek. Bir bakıma "tiranlığın nedeni" olarak betimlendiği anlaşılan bu yarım akıllılık, süregiden toplum düzeninin hiçbir şekilde "açık" olmadığını işaretliyor olmalıdır. Öyleyse "açıklık" siyasal bir faaliyet aracılığıyla kurulmalı; "tiranlık" dolaylı bir eylem türüyle engellenmeliydi. Siyasal nedensellik her zaman farklı biçimlerde tartışma konusu olmuştur Antik Yunan'da; ancak toplumsal dünyayı bir "vatandaşlar cemaati"

15 Solon, *Elegia kai Iambos I*, 9-10. Aktaran K. Voegelin, 1967, 2: 195.

olarak yeniden oluşturmak vazgeçilmez bir ideal olarak belirmektedir. İşte bu yüzden Paul Veyne, Platon'un "Yasalar"ının bir "ütopya" metni, hatta dar anlamda bir "ideal toplum" betimlemesi olarak anlaşılmasına karşı çıkmaktadır.[16]

Ancak siyasal nedensellik üzerinde gerçekleştirilen bir dizi operasyon söz-konusudur ki, yalnızca Antik Kent'in tarihini değil, siyasal kuramın ve temel siyasi kavramların (*isonomia* ve *demokratia* kavramları bunlar arasında önemli bir yer tutar) doğuşunu baştan başa koşullandırmıştır. Bu operasyonlar öncelikle Solon ve Kleisthenes tarafından gerçekleştirildiler. Jean-Paul Vernant özellikle Kleisthenes reformuyla bir taraftan "demokrasi"nin doğuşunu, öte yandan Anaksimandros'un doğa felsefesini birbirine bağlamaktadır. Herodotos'un aktardığı tiran Polykrates'in öyküsü de Yunan siyasal alanının oluşumunun bir ilk modelini, mitolojik bir tasarımını vermektedir: *homoioi*'ları (benzerleri) arasında hüküm süren Samos tiranı Polykrates ölür ve iktidarı takipçisi Maiandros'un üstlenmesi gerekir. *Demokratia* davasına kazanılmış olan yeni tiran iktidarı elinde tutmayı reddeder. Meclisi toplar. Böylece agoranın ayrıcalıklı mekanında kentin bütün vatandaşlarını bir araya getirerek Polykrates'in hepsi kendi "benzeri" olan vatandaşlar üzerinde hükmetmesini hiçbir zaman tasvip etmediğini bildirir. Bu koşullar altında *kratos*'u, iktidarı, *en meso*, ortalık yere bırakmaya karar vermiştir. Yani tek bir bireyin el koyduğu şeyi bütün vatandaşlar cemaatına geri verecektir. Bu *"isonomia"*nın ilanıdır (Vernant, 1981: 125-6). *Isonomia*, eş-yasalılık, öncelikle "aynı uzaklıkta olma"yla ilgili bir mefhumdur.[17]

Anaksimandros, hatta daha sonra Platon "orta"nın büyük kuramcıları olarak ortaya çıkarlar: Anaksimandros için "eğer yeryüzü hareketsiz duruyorsa bu onun kozmosun içinde işgal etmekte olduğu yere bağlıdır." O kozmosun merkezindedir ve dünyanın uçlarını oluşturan her şeyden eşit uzaklıktadır: bu yüzden şu ya da bu yöne kımıldaması için hiçbir neden bulunmamaktadır. Böylece dünyanın olduğu yerde durması "eş uzaklığın", *"isonomia"*nın eseridir. Artık Hesiodos'ta

16 "Hayır, Platon'un *Yasalar*'ı ne bir ütopya, ne de bir yarı-ütopyadır; Platon da ne bir Thomas Morus, ne de bir Fourier'dir. Platon kendi anayasa projesini verebileceği bir kent kurucusu bulmayı umuyordu ve bu umudunda olasılık dışı hiçbir şey yoktu; Platon bu umudu yıkacak hiçbir şey yapmamıştır; aşırı bir program geliştirmiştir belki ama bu program tümüyle kabul edilebilir, uygulanabilir bir programdır. Onun sanıldığı gibi totaliter bir düşünür olduğu iddia edilmesin; yoksa bütün Yunan-Roma siyasal dünyasının hatırı sayılır ölçekte totaliter olduğunu kabullenmekten başka bir çare kalmaz. Çünkü Platon'un bütün yaptığı bu siyasal dünyayı sistemleştirmekten ibaretti. Yasalar bu bakımdan (Augustinus'un) Tanrı Kenti'yle karşılaştırılabilir; bir toplumu ya da bir uygarlığı çarpıcı bir bakışla verebilmektedir; bir toplumu ya da bir uygarlığı çarpıcı bir bakışla verebilmektedir; çünkü gerçek olandan daha gerçektir. Yanlışlığı, derinliği ve güzelliği buradan gelir: Hakikat; hakikat görülmüştür ama düzeltilerek; sanat eserlerinin gerçek-dışı birliğinin gücüne eriştirilmiştir..." (Veyne, 1982: 657-8)

17 *"... Es meson in arkhin tetheis isonomien humin proagoreouo"*, (Herodotos, *Historia*, III. 142). Görüldüğü kadarıyla anahtar sözcükler "merkez" (*meson*), "benzerlik" ya da "eşitlik" *(omoiotis, isotes)* ve "boyunduruk altında olmayan" *(ou kratoumenos, autokrates)* terimleridir.

olduğu gibi "köklere" ve "kaynaklara", Thales'in "su"yu ya da Anaksimenes'in "hava"sı türünden dayanak ve ilkelere *(arkhai)* ihtiyaç yoktur. Duran her şey, uzamın geometrik özellikleri sayesinde, daha doğrusu "eş uzaklık" sayesinde dengesini korumaktadır (Vernant, 1981: 218). Böylece Anaksagoras'ın "ilkesi" olan *"apeiron"* (sınırsız, kuşatıcı, ucu bucağı olmayan) en belirgin ve önemli yüklemini *"meson"*da, orta noktada bulmaktadır. Bir tanrı *(to Theion)* olan *"apeiron"* bir monark gibi, bir kral ya da bir tiran gibi yönetmez dünyayı. Hesiodos'un Zeus'undan İyonya filozoflarının Tanrı'sına kadar oldukça uzun bir mesafe katedilmiş olmalıdır. *Apeiron*, evrenin her unsuruna aynı ilkeyi (*dike*=adalet) dayatan ortak bir yasadır.

Anaksimandros'un *to meson* ilkesinin siyasal alana tercümesini Kleisthenes anayasasında buluruz. VI. yüzyıl sonlarında Yunan kentinin bir bunalım dönemi geçirdiği, dinsel, siyasal ve iktisadi bir yeniden yapılanma süreci içine girdiği biliniyor. Bu süreci en iyi özetleyen kurumsal dönüşümleri Kleisthenes'in reformlarında buluyoruz. Paul Lévéque ve Vidal-Naquet; Kleisthenes reformlarının sunduğu kurumsal dönüşümler sürecini yalnızca bir dönüşüm olarak değil, Yunanlılar'ın toplumsal yaşamına "siyaset" adını verebileceğimiz bir düzlemi katmış olan derin bir dönüşüm olarak görmeyi öneriyorlar (Lévéque ve Vidal-Naquet, 1964: 168). Solon reformlarının karakteri her şeyden önce "ekonomik" iken (borçların affedilişi, toprak reformu ve vergilendirme sistemleri) yaklaşık bir yüzyıl sonra gerçekleşen Kleisthenes reformlarının "sivil" bir karakter taşıdıklarını söyleyebiliriz. Toplumsal sorun artık yepyeni bir biçimde ifade edilmektedir: "Toplumsal, ailevi, bölgesel, dinsel statülerce henüz birbirlerinden çok farklı olmayı sürdüren insan topluluklarını bir araya getirecek kurumsal sistemi nasıl yaratmalı; bireyleri eski dayanışma bağlarından, geleneksel bağımlılıklarından söküp çıkararak onları nasıl homojen bir kent halinde örgütlemeli; öyle ki tüm vatandaşlar benzer ve eşit olsunlar, kamu işlerinin yönetimine katılımda aynı haklara sahip olsunlar..." (Lévéque ve Vidal-Naquet, 1964: 56). Bu yepyeni bir sorunun formüle edilmesidir. Sorunun çözümü de eski kurumlarca artık verilemeyecektir: Solon döneminde herhangi bir kargaşalık ve da bunalım başgösterdiğinde henüz "olağanüstü" yeteneklere sahip kişilere işleri düzeltmeleri için çağrı çıkarıldı (Yedi Bilgeler Çağı): Hakem, çoğu zaman bakıcılara danışarak tayin edilen yabancı yasakoyucular ya da bir tiran... *"İsonomia"* idealine başvurulan Kleisthenes döneminde ise kent bunalım ve sorunlarını kurumlarının normal işleyişi sayesinde çözmelidir; yani kendi öz *"nomos"*una uygun olarak...

Kleisthenes *"demokratia"*nın inşasının gerekliliğini Atinalılara nasıl kanıtlamıştır? Elbette zarif bir hitabetle. Ancak bu hitabetin elde bulunan kalıntıları gösteriyor ki Yunanlıların çoğu zaman demokrasiye düşman olan Platon ve Aristoteles gibi büyük filozoflarının her zaman kuşkuyla ve sakınmayla yaklaştıkları şu sınırsız "inandırma ve kandırma gücü"ne sahip retorikten oldukça farklı bir girişimle karşı karşıyayız. Kleisthenes öncelikle Antik Yunan toplumunun toplumsal faaliyetlerini

ve yaşamlarını yürüttüğü siyasal çerçeveyi ayrıntılarıyla çizerek başlamaktadır hitabına. İnsanın esas olarak bir "vatandaş" olduğunu; en iyi yaşantısının kamu hayatı içinde gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Kamu yaşamının çizdiği bu siyasal çerçeve ve faaliyet alanı insan davranışlarına, değerlerine ve ruh haline kendine özgü bir biçim kazandırmıştır.

Çerçevesini çizdiği reformlar öncelikle "geometrik" tasarım izlerini taşımaktadır.[18] Doğuluların "aritmetiğine" karşı "geometri", Yunan kozmolojisini, bilimini, felsefesini, siyasetini ve mekan kullanım tarzlarını belirlemektedir. Geometri sayesinde vatandaşların işgal ettikleri her konum "tersinir" olabilmektedir: Başka bir deyişle bir dönem bir vatandaşın işgal ettiği konumu başka bir vatandaş gelip işgal etmekte, konumlar arasında herhangi bir farklılık bulunmamaktadır. Mekân, zaman ve sayı; ister Yunan biliminde, ister örneğimizdeki kurumsal örgütlenme ilkelerinde merkezi bir önem taşımaktadırlar. Siyasal alan böylece mekânın, zamanın ve sayının örgütlenişinde bir "ussallaşma" sürecinin eseridir. Artık mekân eskilerin "dinsel mekanı" değil; zaman "Uranos ve Gaia"dan günümüze Hesiodos'un çizdiği mitik "süre" değil; sayı da Pythagorasçı tarikatların kutsal tasarımları değildir.

Kleisthenes reformu ilk olarak polis'in örgütlenişindeki gens ilkesinin üzerine mekansal bir örtü giydirmekteyi. Artık kenti mekansal bir düzenleme çerçevesinde görmeliydik. Kabileler, *"trytte"*ler, *"deme"*ler sanki toprak üzerine çizilen çizgilerin içinde yaşayan ve örgütlenen oluşumlardı. Böylece örgütlenen bu uzamın bir merkezi vardı: Şehir, yani Attika'nın kalbi olan Athena. Her kabile bu merkezde temsil edilecekti. Şehrin de merkezinde yeniden örgütlenen ve yepyeni bir model kazandırılan *"agora"*, toplanma ve meclis yeri yer alıyordu. İşte bu noktada, yani agora'da kamu alanının ta kendisini buluyoruz. Agora'nın merkezinde *Bouleuterion*, yani beşyüzler meclisi inşa ediliyordu. Her kabilenin temsil edildiği ve dönüşümlü olarak oturum başkanlıklarını üstlendikleri bir meclis. Merkezin üzerinde ağır bir simgesel yük de vardı: *Hestia koine*, yanı ortak ocak; eski dinin ev ve ocak tanrıçası çevredeki hanelerden koparılıp getirilerek dinselliği tam da merkezde, ortak alanda odaklaştırmaya hizmet eden bir sembol konumuna geliyordu.[19] İsterseniz buna "siyasal" düzlemin içindeki bir "laikleşme" gözüyle bakabilirsiniz. Ancak "ussallaşma" boyutunu daha da vurgulamak istemiyorum. Lévéque ve Vidal-Naquet, bu sözcüğü kullanırlarken "IV. yüzyılda laik sözcüğünden

18 Geometrici Platon bu "kozmik" ilkeyi kendi yöntemlerince uygulamaktadır: "Evrenin merkezinde denge halinde katı bir nesnenin bulunduğunu varsayalım. Böyle bir nesne dünyanın herhangi bir ucuna doğru gitmeyecektir; çünkü hepsi her yerde benzerdir *(homoioi)*. Dahası eğer herhangi bir şey bu katı nesnenin etrafında dairevi bir yol boyunca dönüyor olsa, sık sık durup uç kutup noktalarına *(antipodes)* geldikçe dünyanın aynı noktasını bazan "aşağı", bazan "yukarı" diye adlandırılabilir." (Platon, *Timaios*, 63 a).

19 Devrimler hiçbir zaman tanrısal sembollerden uzak olmadılar. Fransız Devrimi'nin "akıl tanrıçası" bunun en güzel örneğini oluşturmaktadır.

ne anlaşılması gerekirse" diye eklemektedirler (Lévéque, Vidal-Naquet, 1964: 274). Ancak bu süreç içinde, mekanın, özellikle oikos'un, hanenin kalbi olan Hestia'nın geometrikleşmesi yüzünden soyut ve ussal bir varoluşa kavuştuğu da açıktır. Bir başka deyişle dünya kutsallığından arınmaktadır.[20]

Agora'nın dini nasıl bir dindi öyleyse? Her şeyden önce "siyasal" nitelikli bir dinden söz edilebilir. Kleisthenes sonrasında ruhbanlık kurumlarından pek çoğunun "yönetsel" kurumlar haline dönüşmeye başladıklarına şahit oluyoruz. Bu sivil ruhban kurumları eski "gens"e ait rahip statüsünden çok farklı bir siyasal görevi üstlenmekteydiler.[21]

Bu muazzam dönüşümler çerçevesinde salt bir yönetim biçimi tanımıyla sınırlandırılan bir demokrasi nosyonu gerçekten pek yüzeysel kalmaktadır. Agora laikleşmenin olduğu kadar yeni bir kutsallaştırmanın, yeni bir örgütün de mekanıydı. Bir siyasal alan tapıncından söz edilebilirse, zamanla bu tapınçtaki esas "olumluluğun" açıklık, saydamlık ve iletişim olarak anlaşılan "demokrasi" kavramına aktarılması kaçınılmazdır.

Siyaset alanını ilk kez dünya tarihine sokan ve ussallaştıran yunan dünyasıysa "siyasal aklı" ilk kez terennüm eden de özellikle "toplumsal sözleşme" ve "sivil toplum" alanlarını siyaset düzlemine getiren klasik çağ Avrupası olmuştur.

Toplumsal Sözleşme Kavramı

Hobbes'un, bir bakıma meşrulaştırılması konusunda epeyce gayret sarfettiği "kralcılar" tarafından bile kiniklikle suçlanmasına yol açan skandal yaratmış bir cümlesi, "insanların ne istediklerine inanmaları için egemenle aynı hareket içinde dudaklarını "kıpırdatmaları"nın yeterli olduğudur.[22] Yarattığı skandal anlaşılabilir, ama arka plandaki tehlikeli varsayımın yanında herhangi bir ahlakçı çıkışın kesinlikle itiraf edemeyeceği bir tasarım yatmaktadır. Monarkın sözünün mutlak temellendirilmesi, "herkesin ortasında yüksek sesle kendi kendine konuşabilme yeteneğinin yalnızca bir krala ait olabileceği" düşüncesinin apaçıklaştırılmasına

20 "Yakın Doğu'da hüküme ve siyaset dinsel örgütlenmenin bir işleviyken Yunan ve Roma dini siyasal örgütlenmenin bir işleviydi", (Finley, 1964: 246).

21 Dinsel örgütlenme biçimlerinin "birey" açısından yalan bir karşılaştırmalı bir tasnifinde Louis Dumont üç tipten sözetmektedir: Birincisi, bireyin dinsel yaşamına her türlü toplumsal bağlardan koparak, aile ve cemaat ilişkilerini terkedip tek başına, çileci bir hayatı yürüterek kavuştuğu Hint modeli (özellikle Budizm); ikincisi Antik Yunanlı bireyin toplumun bir parçası haline gelmesini sağlayan, yakarma ve kurban ritüellerinin bir toplumsal denetim ve entegrasyon biçimine sahip oldukları "politik din", üçüncüsü ise, bu ikisinin kombinasyonundan oluşan "modern" tek tanrıcı din pratikleridir (Dumont, 1974).

22 Hobbes, *Leviathan*, XXXII-XLIII. De Cive, XVIII, 12-13. Bu tasarımın gördüğü tepkiler konusunda bkz. A. Matheron, "Politique et religion chez Hobbes et Spinoza", CERM, *Philosophie et religion*, Paris, Editions Sociales, 1974 ve E. Balibar, "Spinoza, l'Anti-Orwell", *Les Temps Modernes*, 1985, No. 470.

dayanır. Buna göre egemenin bir söylemi –kesintiye uğratılabilir ve üzerinde "komanter" verilebilir bir söz anlamında– yoktur. Monarkın sözü, Dünyayı yaratan Tanrı Kelamı ("başlangıçta söz vardı...") yaratılmışlar için ne ise, Toplum Sözleşmesi, yani toplumun düşünülebilir "kendi"si için odur. Tebanın "sessiz konuşması" bir bakıma bu sözün kendisinin (anlattığının değil, ya da anlatılanın doğruluğunun değil) tescili, Kralın meşru "mührünün" kazanılmasıdır. Tanrı Kelamıyla monarkın sözünün bu paralelliği Ortaçağlar için bir yansıma, bir benzetme dünyasında yer alıyordu. Tanrının dünyayı yaratırken, ruhun bedeni yönetirken yaptıklarını kral da Devlet'i yönetirken yapacaktır. Thomas Aquinas'ın kaynağını Aristotelesçi "imitatio" mefhumundan alan bu öğretisi belki de günümüz için "siyasetin olanaksızlığı" tasarımının modern söyleme giriş noktasını oluşturmaktadır.[23]

İsteklerin meşrulaştırılması olarak düşünülebilecek siyaset neden olanaksızdır? Çünkü siyaset alanının sınırlarını çizen söz, yalnızca sonsuz bir yinelemeye konu olabilir: Egemenin sözüyle tebanın dudak kıpırtısı arasında, hiçbir farklılık tartışmasına olanak vermeyen garip bir "uyum", özdeşliğe varan bir uzlaşma konulmuştur.

Bu sonsuz uyum nasıl tasarlanabilir? Her şeyden önce "fiziksel" alanın, "doğa durumu"nun dışlanmasıyla. Bir savaş durumuyla özdeşleştirilen doğa durumu "barış"ı, yani toplumun imkanını mutlak olarak dışarıda bırakır. Uyumu bir özdeşlik kavrayışı içinde temsil eden proto-Barok düşüncenin bir "kaos" olarak doğa tasarısı en yoğun anlatımını Hobbes'ta bulmaktadır. Hobbes'un Yunan düşüncesinden ısrarla uzak durmaya çalışmasının nedenlerinden biri de budur: Doğanın Kent'e ait toplum düzenini garantilediği Aristocu ve Tanrının Krallığının temsil edildiği dünyevi Devlet anlayışları, siyasal gücün merkezine yerleştirilecek olan monark için birer mahkeme ortamı yaratabilirler. Yönetimin "doğaya" ya da "doğal adetlere" uygun olup olmadığı tartışması Eski Yunan'da, Tanrısal dogmaya ve buyruğa uyup uymadığıysa Ortaçağ Hıristiyanlığında sürekli bir tartışma kaynağıdır. Gerçekten, Klasik Çağ başlarının ve Rönesans sonrası dönemin düşünürleri arasında Hobbes (tarihi düzleştirmeyi yeğleyen Machiavelli'den farklı olarak) Antik Yunan toplumunu bin arada tutan esasları "acaip" ve "tekinsiz" buluyor olmalıdır: İç düzeni sağlayabilmek için Kentler anasında "sürekli bir savaş halini" destekleyen siyaset adamları: Senatus ile imparator arasında Roma emperyal düzenini, Machiavelli'nin, çok sonraları da Rousseau'nun gösterdiği gibi uzun süre ayakta tutan sürekli bir çekişme ve savaş durumunun varlığı... Bütün bunlar,

•

23 M. Foucault Thomas Aquinas'ın siyaseti kavrayışının "siyasal" olmadığını söylerken (Kralın görevi tebaları "dünyevi" alandaki araçları kullanarak "amaçlarına", yani "öteki dünyaya" hazırlamaktır) Aristo'nun *"imitatio"*su ile Hıristiyan dünyasınınki arasına asli bir ayrım koymaktadır. "Ruhların çobanı" temasının Antik Yunan dünyasında eksik olduğu tezi, belki de çok kısa bir dönem için, üstelik "siyasal" adını hakeden metinlerle sınırlı olarak geçerlidir (Foucault, 1986).

Eskiler ile Yeniler arasındaki savaşa ilişkin Rönesans sonrası tartışmanın içinde Hobbes'un tuttuğu yerin ne olduğunu göstermektedir.

Hobbes'un konumu "siyaset kurumları"nın Rönesans sonrası bunalımından ayrı tutulamaz. Meşrulaştırma sorunu bu bunalımların (din savaşları, nüfus baskısı, iktisadi yapılardaki hatırı sayılır dönüşüm süreçlerinin ufukta belirmesi) zorunlu kıldığı yepyeni bir sorundu: Antik Yunanlı için Doğanın gizli düzeni, Hıristiyan Ortaçağ Avrupası için Tanrı ve onun iradesini yansıtan gelenekler tümüyle "aşkın" bir düzlemi varsayıyorlar, ayrıca meşrulaştırılmalarına gerek kalmayan "temsili" siyasal yapıları ayakta tutabiliyorlardı. Toplum yaşamı doğa ya da Tanrı tarafından garantilenmişti. Rönesans sonrası Bodin'den Machiavelli'ye, Bossuet'den Hobbes'a tüm bir "meşrulaştırma" sorununun ortaya çıktığını izleyebiliyoruz. Varoluşun ardındaki Tanrı geri çekilmektedir; insanlık artık kendi başlarına bırakılmışlardır. Savaşlarla, yoksulluk ve hastalıklar yüzünden kitleler halinde yok olmakta, isyan ve protesto çığlıkları her yanı kaplayabilmekte, ufukta hiç de alışık olunmayan devrimler görünmektedir. Birbirini durmaksızın yiyen bu kitleler, Hobbes'un, bu kâtipfilozofun baktığı yerden "kurt kanunu"ndan başka bir yasanın hüküm sürmediği insâfsız bir çengel tablosu sunmaktadırlar. Hobbes'un siyaseti düşünmeye başlamasının ilk dürtüsünü herhalde bu genel ufkun üzerinde işaretlemeliyiz.

Hobbes siyaseti siyaset olarak değil "hukuksal" terimlerle düşünmeyi de yeniden-kurgulamayı önermektedir. Hukuk ve meşruiyet birbirlerinden ayrılamazlâr. Doğanın ya da Tanrı'nın garantisinin toplumsal-siyasal yaşamın ardından çekildiğinin hissedilmesiyle "klasik" siyasal düşüncede kentin bağrındaki ilişkiler "neden-sonuç" ilişkileri bağlamında yer almazlar: Akit ve sözleşmelerle insanlar egemenliği kendileri istemişlerdir. Üstelik kimseyi dışarıda bırakmadan. "Toplumsal Sözleşme" kuramına en gelişkin formülasyonunu kazandıran Rousseau bu "dışarıda bırakmama"yı kuramlaştıran ilk düşünürdür: Meşrulaştırmada sonsuz bir geriye gidişle karşı karşıya kalmak istenmiyorsa "toplumsal sözleşme"nin hukuktan da önce gelen ideal bir "ilk anı"ndan, Durkheim'in "toptan toplumsal olgu" adını verdiği düzlemde yer alan bir ilk "etabı"ndan söz etmek gerekir: Henüz hangi hakların halka yükleneceğinin öngörülemeyeceği bu an toplumu toplum yapan andır: Oybirliğiyle gerçekleşen, toplumsal varlık olarak insanı insan haline getiren ve kimsenin herhalde dışta bırakılmamış olduğu bir "ilk sözleşmedir" bu.

Görülüyor ki, toplumsal sözleşme yekpare olmaktan çok uzaktır. Hiç değilse iki "an"ı vardır. Birincisini sessiz ilk an oluşturur: Herhangi bir kararın oluşturulması, bir tercihin norm olarak kabul edilmesi değildir sorun; "topyekûn toplumsal olgu" adını verebileceğimiz bir sözleşme edimi, daha da ilginci, her türlü "öznel" karşılaşmayı dıştalayan, giderek tarihsel bakımdan kendinden menkul bir güçle karşımıza dikilen bir iktidar edimidir. Toplum varolduğuna göre, insanların toplumlar halinde yaşadıkları aşikâr olduğuna göre, toplumsal sözleşmenin bu ilk anı daha şimdiden, herhangi bir ussal kanıtlamaya başvurmayı gerektirmeksizin varsayılmak zorundadır.

Pek çok nedenden dolayı, toplumsal sözleşmenin bu ilk anı kolektif bir dil düzeneğini varsayar. Başka bir deyişle, bireysel kararlardan ve sözleşmenin ikinci anını oluşturan bilinçli uylaşımlardan çok farklı toplumsal bir bilinçdışını şart koşar. Böylece o pek eski *ananke*, zorunluluk temasıyla yeniden karşılaşıyoruz. Tüm toplumsal sözleşme kuramları bu zorunluluğu örtük varsayımları olarak saklarlar. Artık toplumun temeli rastlantısal karşılaşmalar, dostluk bağları, evrensel kardeşlik duyguları değil, sözleşmenin ikinci adımında "özgür" olarak kabul edilen bireylerin ilk adımda karşılaştıkları zorunluluktur. Toplumsal sözleşme ve ona bağlı olarak 17. yüzyıldan bu yana formüle edilen sivil hukuk kuramları model olarak sanki "doğal" bir kaderin dayattığı toplumsal-tarihsel düzenekleri temel alırlar: aile, ulus, kabile, kavim, sivil toplum. Bir devlette, bir kentte, bir mahallede kişi nasıl komşusunu seçemezse, toplumsal sözleşmenin ilk anı bireylere hiçbir seçim hakkı tanımaz. Bu yüzden toplumsal sözleşmenin modelinin dostluk modelinin karşısında yeraldığı söylenebilir. Dostluk nasıl ailenin, sivil toplum kurumlarının, devlet erkinin mutlak olarak dışında barınan bir ilişki türüyse, 17. yüzyıldan bugüne dek modern Avrupa'nın siyasal alanı, kısmen toplumsal sözleşme, kısmen de Hegelvari devlet kuramlarınca biçimlendirilmiş bir *ananke*'nin egemenliği altındadır.

Dostluk ve Ortaklık Kavramları

"Her şey, dostlar arasında ortaktır; bilgeler Tanrıların dostlarıdır; her şey Tanrılara aittir; öyleyse her şey bilgelere aittir." Bu eski formülün Thales'e ait olduğu biliniyor. Belki de, Bilgelik İdeali, Platon'un bile sezdirdiği gibi hiçbir zaman erişilemeyecek bir amaçtır; ama Bilge açısından, belki de tek "yönlendirici düşünce" bu olabilir.[24]

Boyun eğiş değil, ortak duyu değil, yalnız başına mal ve mülk ortaklığı değil... hatta modern felsefenin son olarak sarıldığı "iletişim" bile değil. A.M. Deborin'in formülü: "Eğer ben ve sen birbirlerinin içinde erirlerse, benim ile senin de ortadan kalkar. Hukuksal kuralları ya da kurumsal kısıtlamaları bulunmayan bir Komünizm: Devlet kendi yararsızlığının koşullarını yarattıktan sonra erir biter". (Deborin, 1966: 115-6).

Spinoza'nın gerçekten bu iki formülün en özgün bileşimini sunduğu görülür. "Kral"ın bir bilgeler toplumunda "fazladan" eklenen sanal bir güç, bir *"protestas"* olduğu düşüncesi –Monarşi, yönetsellik, insan toplumları salt "bilge" ve "dost"lardan oluşsaydı tümüyle gereksiz olacaklardı. Ama Spinoza, gerçeklik planını Bilgelik İdeali'nin mutlak planından ayırmasını gerektiren bir çağda yaşıyordu. Bir kez daha Novalis'in hatırlatmasına dönersek, tarihte her olayın

24 "Bilgelik İdeali" ve amaçlanan "mutlak kendine yeterlik" koşulunun hiçbir zaman tamamlanamayacağı düşüncesi için bkz. Alexandre Kojève, 1971: 32-6.

biri gerçek, biri ideal iki düzlemde hareket ettiği düşüncesine önemli bir ekleme daha yapılabilir: Devrimlerin "gerçek" tarihte erişemedikleri her şey iki "ideal" düzlemde gerçekleşmiştir: Gerçeklikte doğmayan, ya da yaşama döndürülemeyen kolektivizm bir taraftan ütopyalar, ya da "kuramlar" içerisinde donup kuşaklar boyu sürecek sessiz seyahatine başlar. Artık Yunan demokrasisine geri dönülemez demenin pek bir anlamı yoktur; bu açıdan baktığımızda zaten Yunan demokrasinin Antik Yunan gerçekliğinin neresinde bulunduğu sorusuna bile cevap bulamayız. "İdeal" düzlemler birbirleriyle karşılaştırılabilirler. "Gerçeklikler" ise pek az ortak nöktalara, açıklayıcı belirlenimlere sahiptirler: Bugüne kadar ancak "üretim tarzları", "iktidar biçimleri" gibi, "ideal"ler dünyasında da hatırı sayılır bir oluşturucu parçaya sahip kavramlar sınanabilmiştir. "Görüş" toplumunun cenderesinden dışarı çıkabilmek öncelikle "gerçeklik" düzleminin tarihsel koşullarından bağımsız "ideal" çizgilerin taranabilmesine, tek bir düzlem üzerinde birleştirilebilmesine bağlıdır. "Dostluk" ve "ortaklık", aynen Devrim gibi, tarih ve gerçeklik-aşırı ideal düzlemlere gönderirler. Siyasal eylemde de büyük olan, gerçeklik düzlemindeki hedefleri küçültmek, idealler düzlemindeki hedefleri sonsuzca büyütmektir.

Siyasal tarihte "dostlukların" özel bir yeri vardır. Hatta Plutarkhos'un "Paralel Hayatlar"da gösterdiği "uzaktan yakınlıklar" bile mümkündür: İskender ile Caesar arasında, hatta kurumlar arasında: Roma senatosu ile Rousseau'nun "ideal Cenevre"si: Yunan Polis'i ile Hanse Ligi'nin "burjuva" kentleri. Siyasal ve özellikle "hukuksal" yaptırım bağlarına karşı çıkmak "dostluk" çevrenleri açısından ancak ikincil bir önem taşır. Yunan polisinin siyasal-bürokratik bir aygıta sahip olmaması onu Devlet ve millet türünden birleştirici, hizaya getirici aygıtlardan tümüyle yoksun "burjuva" kentleriyle, öncelikle Hanse kentleriyle ideal düzlem üzerinde bir araya getirir. Ama "kölelik", "ırkçılık" çizgisi, yine aynı Polis'i belki Nazizme, totalitarizme bağlayacaktır. Aynı şekilde her "toplumsal tip"in (Ozan, Doğulu Bilge, Filozof, Siyaset Adamı) görüş ve kanılarını, giderek yargılarını "birer militan vatandaş olarak" ortaya atmaya kışkırtılmaları Yunan toplumunu neredeyse günümüzün "görüş" ve "kamuoyu" toplumuna bağlar. Böylece "siyasal alan" idealler düzlemi üzerinde sonsuz çizgilerle birbirine bağlanan, gerçeklik üzerinde eylemde bulunmaya sayısız olanaklar sağlayan bir diyagramdır. Modernliğin büyük düşünürü Georg Simmel, sanki Yunan "agorası"nda her gün gördüğümüz bu "ideal tipler" sözkonusuymuş gibi "toplumsal tipler" aracılığıyla çalışır: Yabancı, Yahudi, Burjuva, *blasé*... Genelde siyaset alanı diye kabul edilen alandan çok, siyaset alanını kullanma yetileri dumura uğratılmış, *a priori* sakatlığın acısını farkına varmaksızın çeken, kitleler sözkonusudur daha çok. 19. yüzyıl terminolojisinin mirası toplumsal ya da siyasal "hareket" kavramının uygulanamayacağı, ama tam da gerçek anlamıyla bir hareket oldukları ilk bakışta anlaşılacak tiplerdir bunlar. Temsille değil yaşam şanslarıyla, konumlarla değil güçlerle ilgilidirler daha çok.

Dostluk militanlığın, siyaset diye bildiğimiz alanın dışında, gizli ve seçkin

çevrelerin çevrelerin ideolojisidir. En az iki kişiyi gerektiren en basit ilişki (hayvanlar düzleminde dostluğun rolünün araştırılması da herhalde önemlidir) olması onu aile gibi daha karmaşık (Ödipal) yapılardan, hatta cinsel ilişkinin oluşturduğu bağdan bile daha temel, daha yakın ve dolaysız bir düzleme yerleştirir. Toplumsal ve siyasal hareketler günümüzde çoğu zaman "siyaset alanları"nı yanlış yerlerde, hiç değilse ikincil olan alanlarda açmaktadırlar:

Feministler "ailenin eleştirisi", "kadın-erkek ayrımı"nın sökülmesi adına siyaset ve mücadele ortamı olarak aileyi seçerler: Gündelik yaşamın zorunlu akışına karşı bir "örgütlenme", sahipsiz olanı sahiplenerek büyüyen, ama eve dönüşle birlikte her an kırılmaya uğrayan bir uzlaşma aranıp durur. Çok-seslilik en son bulunan nafile çaredir. Farklılıkların mı, ortaklıkların mı vurgulanacağı, stratejilerin ve "konum"ların nasıl bölüşüleceği ve uygulanacağı bitmez tükenmez sorunlar arasındadır. Bir dostluk oluşturmak geleneksel "toplanma yeri" mantığına feda edilir. "Başkası cehennemdir" ilkesinin yerine ancak "ben cehennemin ta kendisiyim" ilkesi konulabilir. Dostluk herhangi biriyle başka herhangi biri arasında oluşabilecek tek uyum ve karşıtlık bağıdır. Oysa siyasal "hareket" her zaman bir konum savaşı verir; slogan her zaman bir stratejiye, bir konuma (kadının aile içindeki konumu, proletaryanın üretim ilişkileri içindeki konumu vb.) ilişkindir. Siyasal alan, bu bakış açısından tepeden tırnağa ve her düzeyde bir "bloklar savaşı" olarak görünür.

Siyasal Varlığın Ontolojisi

Antik Siyaset/Modern Siyaset

Yunanlılar'ın bir defada ve her zaman için siyasetin "kurucuları" olarak tanınmaları kanıksanmış, şimdilerde bile tarih içinde modernliğin ve ilerlemenin kendine güvenini sağlayan bir varsayım olmuştur. Yunanlılar "siyaset"i, "demokrasiyi", temel siyasal kavramlarımızı icat ettiler. Yunanlılarda günümüz siyaset alanından aktarılmış figürler rahatça at oynatıyorlardı görünüşte: Platon'un *Devlet*'i sansür ve baskının totaliter bir projesi olarak okunabiliyor. Aristo siyaset biliminin, hatta sosyolojinin temellerini atıyor, siyasal retorik alanında günümüzün artık pek övünç kaynağı olamayan "hakları" boy gösteriyorlardı: Eşitlik, söz hakkı vs. Yunanlıları tarih içinde Avrupa'ya ve modern dünyaya bu kadar yakınlaştıran bir tasarruf bütünüyle uydurma ve anakronik bir bakışı ortaya koymaktadır. Yunan *"demokratia"*sıyla modern temsili demokrasisini özdeşleştirmenin zorlukları genellikle toplumsal formasyonların farklılığıyla, ya da ilerlemenin kaçınılmazlığıyla örtülmeye çalışılır. Sanki tek ve bir defada çizilen "demokratik" bir öz varmış gibi, siyasal düşünce kendisini Yunanlılara oranlar, kaynaklarını orada bulabilir.

Halkın Masumiyeti

Siyasetin bir "hizmet", nüfusun yardımına koşma pratiği olarak anlaşılmaya başlandığı modern dünya, öyleyse nüfusun ve halkın masumiyetinin varsayıldığı bir dünyadır. Her ne kadar sözkonusu hizmet karşılığında halkın (özellikle ulus-devletlerde) "borcunun" (vergi sistemleri, askeri hizmet, zorunlu eğitim vb.) ortadan kalkmadığı bir veri olsa da, halkın masumiyetinin nasıl ortaya çıktığını, hangi kuramlardan geçtiğini ve nasıl bir siyasal meşrulaştırma temeline dayandığını ele almamız gerekiyor.

Halkın masumlaştırılması süreci, Hobbes'un teolojik ve antik siyasi dünya imgelemini yıkan eserinde, *De Cive*'de oldukça belirgin bir temadır. Sorun esas olarak, *Leviathan*'da öncelik kazanan "güvenlikte olma hakkı"nın zorunlu bir ihtiyacına gönderme yapmaktadır: Güvenlik hakkı (evrensel, doğal bir hak olarak) kötü yönetimler ve baskı karşısında olma hakkını, direnme ve itaatsizlik, giderek belki de "devrim" hakkını varsayıyor değil midir? devrim yapan bir halkın masumiyeti nasıl temellendirilecektir? Elbette bir onyedinci yüzyıl düşünüründen kendisini bugün "devrimci" dediğimiz konuma getirmesi beklenemez. Bu yalnızca Hobbes için değil, o çağın "demokratik" düşünürü Spinoza için de geçerlidir. Ancak itaatsizlik hakkı her durumda. Her türlü egemenliğin karşısına, ya bir öğreti olarak, ay da somut siyaset alanında gerçekleşen bir olgu olarak dikilecektir. Sonuçta *Leviathan*'ın toplumu temellendirme ve bir sözleşme temelinde meşrulaştırma perspektifi bu soruyu ertelemek zorunda kalacaktır: Halk fikrinin toplumsal sözleşme doktrininden mümkün olduğunca uzak tutulması bunun sonucudur. Toplumsal sözleşmenin varsaydığı sektörler insan çoğulluklarıdır ve bu yüzden "gerçeklik" bu çoğulluklarıın *(multitudo)* tümünü "temsil eden" egemenin tasarımına dayanmalıdır. Halk, Hobbes için kişileştirilebilir bir varlık değildir öyleyse; söz edilebilecek tek "kişi", söz edebilecek tek kişidir aynı zamanda. Bu iki dizi, başka bir deyişle, "sözceleme öznesi" ve "sözün öznesi" tek bir "kişilik"te, yani Egemenin kişiliğinde bütünleştirilir. İşte bu yüzden Hobbes, tebaların dudak kıpırtılarının Egemenin söyleni takip etmesini çağrıştırıyor.[25]

Egemenin tek "aktör", daha doğrusu sanki aynı zamanda hem bir roman kahramanı, hem de aktör olmasının zorunlu sonucu, bir "kişi" olarak düşünülebilecek bir siyasi öznenin "halk" olarak düşünülememesidir. Başka bir deyişle Hobbes'ta ve "toplumsal sözleşme" öğretilerinde "halk" diye bir özne yoktur. Bu "yokluk", elbette kendisini ilkönce Avrupa'nın Rönesans sonrası toplumsal mücadelelerinde dışa vuruyordu: Devletin ve egemenliğin yeni bir nesnesi, salt kendi hikmetince beslenen kendi hedefi, bu hedefe varmak için kullanacağı kendi

25 Kripke'nin "adlandırma" ve "özel ad" kuramı betimleyici bir tema kazandırıyor tartışmanın bu noktasına: "Kant" diye imza atan kişi", daha önceden "Kant" adıyla vaftiz edilen, "Kant" diye "çağrılan", "Kant" çağrısıyla konukomşuya gösterilen bir çocukluk dönemi geçirmiş olmalıdır.

kaynakları olacaktır: *Ratio Statis* öğretilerinin yaygınlaştığı bu çağ halkın bir çoğulluklar kümesi içinde "kişi" olmaktan çıkıverdiği, "seçilmiş halk"ların Protestanlık ve Karşı-Reform'un darbeleri altında yıkılmaya ya da Museviler için sözkonusu olduğu üzere dışlanmaya yüz tuttuğu bir süreci yansıtmaktadır.

"Seçilmiş Halk" öğretisi, bilindiği gibi, "seçilmiş birey" şeklinde tecelli eden Protestan öğretisinden önce Musevi-Hıristiyan cemaatlarının dayanağını oluşturmaktadır. İsrailoğullarıyla Yehova arasındaki sözleşme iki "kişi" arasındaki bir sözleşmedir. Egemeni halkına bir "adanmışlıkla", halkı da egemenine bir "itaat" bağıyla bağlayan çifte bir bağdır bu. Musevi siyasal öğretisinde, sonraları Siyonizmde olacağı gibi "seçilmiş halk" kişileştirilmiş halktır. İşte Rönesans sonrası Avrupasında yitmekte olan süreç, halkın, "*populus*"un kişileştirilebilirliğidir. Machiavelli, Hobbes ve Spinoza gibi Rönesans sonrası büyük siyaset düşünürlerini bu sürecin diyagramı içine yerleştirirsek, sürecin iki ucunun, "kişi" olarak "halk" ile, "kişi" olarak "egemen" olduğu bir çerçeve çizerek, Avrupa tarihinin sözkonusu periyoduna bağlayabiliriz: Machiavelli, Rönesans sonrası İtalya'sının "birlikçi" düşünürü olarak tanınır. Ancak *Titus-Livius*'ta olduğu gibi "ulusal birliğin", daha doğru bir deyişle "ulus"un mu, yoksa Hükümdar'da olduğu gibi Prens'in mi "kişi" olduğu pek anlaşılmaz. Bu belirsizlik, Machiavelli'nin eserlerinin "ard niyetlerine" yoruldu çoğu zaman. Ancak Machiavelli'nin içinde yaşadığı tarihsel sürecin tanıdık siyasa "kişileri"nin bir çözülme dönemi olduğu, sonuç olarak da "yeni" bir kişiliğin yaratılması zorunluluğunun ağırlıkla hissedildiği düşünülebilir. Bu anlamda Machiavelli basitçe "ulus-devlet" öğretmeni değil, varlığını sürdürmesi garanti olmayan (Kilise'nin dünyevi alanda girdiği genel bunalımın göstergeleri ortadaydı) bir siyasa dünyasının hangi "kişi" tarafından ele alınacağı sorusunu soran ilk düşünür olarak çıkıyor karşımıza. Henüz "ulus-devlet"in bir özne, "ulus"un ise bir "özne" olarak görünmediği bir dönemdi bu. Yaşamı ve varlığını sürdürmesi bir pamuk ipliğine bağlı bir siyaset adamı, ister *Hükümdar*'da, ister *Titus-Livius'un On Kitabı*'nda gözümüze çarpmaktan geri kalmaz. Rönesans sonrası belki de modernite ve Fransız Devrimi öncesi en derin ve yaygın sarsıntıların, bir Kopernik Devrimi'nin başladığı çağdır. Böyle bir siyaset dünyasında hükümdar ve ulus sözleşme yapabilecek iki "kişi" olarak çıkmamaktadır karşımıza. Başka bir deyişle, Machiavelli öğretilerini "toplumsal sözleşme" öncesi dönemin en karakteristik, ama en aykırı siyasal düşün örnekleri olarak yorumlayabiliriz.

Hobbes ise, halkın siyasal kişiliğinin tehlikede olduğu değil, çözüldüğü bir çağın adamıdır. *Leviathan*'ın bazı parçalarında Hobbes'un halk diye bir "kişi" hiçbir zaman kesinlikle varolmamış gibi davrandığı gözlenebilir.[26] Hobbes'un dikkatle

26 "Sonuç olarak, Kadim filozoflardan bazılarının (kendisi de onlardan biri olan Ciceron'un söylediği gibi) savundukları şeyler kadar büyük bir saçmalık yoktur. Ve doğal felsefe alanında bugün Aristo metafiziği diye adlandırılan şey kadar saçma, hükümet ile onun "siyaset"i (policy) kadar bağdaşmaz, onun 'etiği' kadar cahilce bir şey ileri sürülebileceğini sanmıyorum." (Hobbes, *Leviathan*, ss. 681-2).

uzak durmaya özen gösterdiği, belli ki bir bakıma kendisini çileden çıkaran Antik Çağ siyaset öğretileri karşımıza "kişiler"den başka bir şey çıkarmıyorlardı. Besbelli, Antik Yunan *"politeia"*sının varsaydığı "doğal bir kent" tasarımı, Hobbes'un bakışınca katlanılabilir değildir.

"Herkesin doğal hakkının yalnızca gücü *(potentia)* tarafından sınırlandırıldığını gösterdiğimizden bu gücü ister gönül rızasıyla, ister baskı altında başka birine aktarınca kişinin zorunlu olarak hakkını da bıraktığı açıktır; dahası, herkes üstünde en yüksek hak da herkesi zorlayabilecek, evrensel olarak en korkulur, en yüksek ceza tehdidiyle herkesi sınırlayabilecek en yüksek iktidara *(potestas)* sahip kişiye aittir. Elbette o bu hakkı istediği her şeyi yapabilecek gücü elinde tutabildikçe koruyacaktır; başka türlü onun egemenliği temelsiz kalacak ve kendinden güçlü olan herhangi biri ona boyun eğmeyi istemeden yapacaktır. Bu yoldan, öyleyse, doğal hakkın hiç çiğnenmeyeceği bir toplum oluşturulabilir ve sözleşme her zaman iyi inançla ayakta tutulabilir, yani eğer herkes gücünün bütününü topluma aktarırsa toplum da böylece her şeyi yapabilmenin en üstün doğal hakkına sahip olacaktır, yani o en üstün Devlet olacaktır ve herkes en üstün cezanın acısıyla ona boyun eğecektir. Bu tür bir topluma Demokrasi denir. Bu düzen tüm insanların yapabileceği her şeyi yapabilecek en üstün hakkı olan bir toplum içinde birliği olarak tanımlanabilir. En üstün iktidar herhangi bir yasayla kısıtlanmamıştır ama herkes her konuda boyun eğmek zorundadır, çünkü böyle yapmaya bütün kendini-koruma gücünü, başka bir deyişle bütün haklarını ona aktarırken gizli ya da açıkça sözleşmiş olmalıdırlar." (Spinoza, B.: XVI: 193)

Spinoza, görülüyor ki Mutlak İktidar ile Demokrasiyi alışılmadık bir düşünme çizgisi üzerinde özdeşleştirmektedir. Ancak Spinoza'nın Güç ile İktidar arasına, *potentia* ile *potestas* arasında çizdiği ayrım çizgisini hatırlarsak bu özdeşleştirmede garip ya da aykın hiçbir şey kalmaz. Her varlığın varoluşun sonsuzluğu içinde "kendi gücü oranında varlığını sürdürmeye çabalaması", her varlığın yapıp edebilme gücünün onun "doğal hakkı" ile özdeş olduğu sonucuna varır: "Doğa hakkı ya da kararı demekle, basitçe her bireysel varlığın doğasına ait kuralları anlıyorum; yani onu doğal olarak varolmaya ve belli bir tarzda eylemeye götüren kuralları."[27]

27 "Sözgelimi balıklar doğaları itibarıyla yüzmeye zorunludurlar, aynı şekilde büyük balık küçük balığı yutar; öyleyse balıklar suda yaşarlar ve büyük balık küçüğü en üstün doğal hakla yutar. Çünkü doğanın, mutlak olarak ele alındığında, Gücü dahilindeki her şeyi yapmaya en üstün hakkı vardır; başka bir deyişle, doğanın hakkı gücüyle orantılıdır. Doğanın gücü her şeyi yapma hakkı olan Tanrı'nın gücüdür. Ama bir bütün olarak doğanın evrensel gücü basitçe bütün tek tek varlıkların güçlerinin biraraya gelmesi olduğundan her bireysel varlığın yapabildiği her şeyi yapmak için en üstün hakkı vardır; başka bir deyişle hakkı belirlenmiş gücü alanındadır. Aynı zamanda doğanın en üstün yasası her şeyin, kendinden başka hiçbir şeye bakmaksızın kendisini sürdürmeye çabalaması olduğundan, her şeyin bunu yapmaya en üstün hakkı vardır; yani, daha önce söylediğim gibi doğal belirlenimlerine uygun olarak varolmaya ve eylemeye. Burada insan türüyle diğer bireysel varlıklar arasında, ya da akla sahip bireyler ile aklı tanımayan insanlar arasında, ya da çılgınlar, deliler ve sağlıklı insanlar arasında hiçbir ayrım gözetmiyoruz. Bir varlığın kendi doğasının yasaları uyarınca yaptığı her şey en üstün hakla yapılmıştır, çünkü yaptığı doğa tarafından belirlenmiştir ve zaten farklı bir şey de yapamaz." (Spinoza, *Tractatus Theologicus-Politicus*, XVI).

Grotius ve Hobbes'un aksine, Spinoza'yı "doğal hak" kuramcılarının uzağında bırakan çok kökten bir konum görmekteyiz: Doğal hakkı tümüyle bir terminoloji sorusuna bir anda indiriveren, gücün hakkı belirlediği düşüncesine varan bir konumdur bu. Açıkça söylemek gerekirse, Spinoza'nın toplumsal, hukuksal ve siyasal düşüncesi doğal hak öğretisine dahil değildir. Gerçekten, *Ethica*'nın ışığında, bu düşüncenin "haklar" ve "özgürlükler" üstüne bir tartışmadan çok, her türlü "meşrulaştırma" felsefesini ta başta dışarıda bırakan bir "tutkular çözümlemesi" kisvesine büründüğünü görüyoruz.[28] Bu çözümlemenin siyasal düşünce açısından en önemli noktalarından biri bir kolektivitenin, tek başlarına, "aklın yardımı olmaksızın" ya da "karşılıklı yardımlaşma" veya dayanışma olmaksızın ancak "sefalet içinde bir yaşam" sürebilecek olan insanların biraraya gelmeleri sayesinde herkese ait olan doğal hakkı garantileyebileceği fikridir. Toplumsallaşma yoluyla bireyler daha üstün bir güce sahip bir birey oluşturacak, onun cismani varlığını uzamda kuracaklardır (Devlet?). Böylece toplumsal yaşam herbirinin tek tek alınan güçlerini değil, hepsinin ortak gücünü içinde taşıyacaktır.

Spinoza'nın konumu bu noktada, eğer Hobbes'a ve genel olarak doğal hukuk kuramcılarına yönelttiği eleştiriler hesaba katılırsa, önemli bir zorluk ortaya çıkarmaktadır: İnsanların güçlerini böylece birleştirmeleri zorunlu olarak bir "sözleşme"nin varlığını varsayacağından, sonuçta ortaya çıkan Devlet'in gerçekten yapay veya "uydurma" *(ficta)* olup olmadığı sorusu tartışmaya açıktır. Spinoza'nın *"potentia/potestas"* ayrımı ışığında, bireylikten toplumsallığa geçiş "süreci"nde hiçbir gücün *(potentia)* gerçek anlamda aktarılmadığını, hatta buna bağlı olarak hiçbir hakkın terkedilmediğini, olsa olsa Spinoza'nın aklın ışığında yönlendirmeyi önerdiği bir *"imaginatio"*nun, imgelemin mantıksal bir kesintisizlik yanılsaması içinde hayali bir aktarımı gerçekleştirdiği görülebilir.[29]

Sonuç Yerine

Politik Eylemin Dinamik Paradigması

Her tür siyasal eylemliliği özetleyen "hareket" sözcüğü ondokuzuncu yüzyılın bir mirası, belki de bir uzantısı olarak yaşamını yüzyılımızda sürdürüyor. Belki

28 Bu çözümlemenin bir "tutkular analitiği" değil, bir "tutkular görüngübilimi" olduğu yolunda Antonio Negri'nin yaptığı hatırlatma önemlidir. Analitik çözümleme, belirgin bir şekilde doğal hak ya da doğal hukuk kuramcılarının takip ettikleri yoldur. Negri, bu ayrımdan yola çıkarak Spinoza düşüncesinin siyasal alana açılan bir tartışma boyutu getirdiğini, buna karşın "toplumsal sözleşme ve "mutlakçılık" çerçevesinde tıkanıp kalıveren doğal hukuk kuramcılarının diyalektik bir tıkanma içine girdiklerini söylemektedir. (Negri, 1982)

29 Bu bizi doğrudan doğruya ideoloji sorunsalı taşımaktadır: İdeolojinin "birleştirici" gücü konusunda Gramsci, "hayali"nin ideolojik kuruluştaki rolü konusunda Lacan bağıntısıyla Althusserve toplumun kapatımının olanaksızlığı konusunda bkz. Laclau ve Mouffe, 1992.

SSCB ve Üçüncü Dünya'nın uğradığı yıkımın ardından bir anlamda "ayağa düşmesine", başka bir anlamda da geç kapitalizmin ortamı içinde silikleşerek yok olmaya yüz tutmasına rağmen, "hareket" *(movement, mouvement, movemento)* sözcüğü siyasal eylemin alanının neredeyse bütününü en azından günümüze dek açıklıyordu. Türkiye ve diğer benzeri ülkeler de siyasal alanlarının örgütlenme biçimi açısından bu terimle yaklaşık yüz yıldır tanışıyorlar (Jön Türkler, Baas hareketi vb.). Hiç değilse, bugün artık "kurumlaşmış" ve belli bir görüşe ya da ideolojiye "yukarıdan bakan" bir "evrensellik" iddiasında olan toplumsal-siyasal oluşum ve düzeneklerin bir zamanlar yalnızca bir "hareket" olduklarını anımsamak gerekir: Ondokuzuncu yüzyıl boyunca *"suffrage universel"* mücadelesi verilirken -çağdaş anlamıyla- parlamentarizm henüz bir "hareket"ten ibaretti. Öyleyse yalnızca kurumlaşmış, rasyonelleşmiş siyaset alanları olarak işlev görmeyi sürdüren siyasal partiler değil, siyasi etkinliğin ufkunun belki de tümünü çizen "vazgeçilmez" siyaset mekanizmalarının bile bir zamanlar alçakgönüllü birer "hareket" olarak belirdiklerini söyleyebiliriz.

"Hareket" retoriğinin silikleşmeye yüz tuttuğunu söylediğimiz günümüzde "hareket" genel olarak kurumlaşmamış bir siyasal görüşü, ideolojiyi adlandırmak için kullanılmaya başlandı. Sözgelimi binlerce yıllık bir tarihle ölçülen İslam'dan, dinsel-kültürel bir uygarlık sistemi, bir "dünya" olarak sözedilirken, "İslami hareket" ya da aynı anlama gelmek üzere "İslamcılık" sözkonusu edildiğinde "siyasallaşmış" bir retoriği, kendisini siyasal alanda pazarlamaya çabalayan bir görüşü, ideolojik bir dizgeyi anlıyoruz.

Hareket fikriyle siyasal eylem arasındaki bağ sorunu, hiç değilse birkaç noktada, daha önce yürüttüğümüz tartışma tarafından aydınlatılabilir. Son yıllarda siyaset ve muhalefet alanları yeniden "hareket" nosyonuyla bağlantılandırılmaya başladı. Bunlar "yeni tür" diye tanımlanan, başka bir deyişle, şimdiye dek işitilmedik bir siyasal alan biçimini varsaydıkları kabul edilen hareketlerdi. Birleştirici unsurları "hegemonya", "çoğulcu demokrasi" ve "radikallik" olan bu "yeni" siyasal alanın yaslandığı kavramların da tersyüz edilmesi gittikçe önem kazanıyor. Bu üç unsur yeni siyasal retoriğin temel eleştirel kavramlanna dönüştüler ve belki de bir zamanlar Gramsci'nin bile tahmin edemeyeceği boyutlarda Marksizmin bunalımı sonrasında topluma, "Yeni Dünya Düzeni" adı verilen şeye veya karşımıza siyasal kılıkta çıksın çıkmasın, tartışılabilecek ve eleştirilebilecek her türlü soruna radikallik etiketi altında yükseltilebilecek her türlü itiraza zemin hazırlayabileceği düşünülen temel kavramsal düzenekler haline geldiler. Bir zamanlar "siyaset" sözcüğü telaffuz edildiğinde herhangi bir çağrışımla çıkagelmesi çok zor terimlerin, imgelerin ve mefhumların artık siyasal alana kolayca açılabileceklerini tesbit etmemek olanaksız.

Her şeye karşın, yukarıda söylediklerimiz elinizdeki metnin giriş bölümünde bahsedilen siyasal daralmayla açık bir tezat, hatta bir çelişki oluşturuyor. Ancak bu çelişkinin yüzeysel olduğu, başka bir deyişle (daha doğrusu Laclau ve Mouffe'un deyişiyle) "yeni siyasal özneler"in kendi alanlarını tanımlarken artık "evrensel siyasal

özne" tasarımından zorunlu olarak uzaklaşmalarının bir dışavurumundan ibaret olduğu eklenmeli:[30] Oysa bir kez "siyasal alanın önceliği" adını verebileceğimiz bir perspektiften hareket edildiğinde artık bırakınız "evrensel siyasal özne"yi, "yeni siyasal özneler"den bile söz etmek zorlaşacaktır. Böyle bir perspektif karşımıza daha çok "siyasetin yeni özneleri"ni çıkarıyor gibidir. Kuşkusuz, ilk bakışta terimlerle oynama sonucu elde edildiği söylenebilecek bu kavram aslında *"polis"*ten bu yana bir "kamu alanı"ndan çok özneleri tayin etmekle ve siyasal rolleri taksim etmekle kendini sınırlandırmayan, aynı zamanda toplumsal, ekonomik ve siyasal güçleri işleten, dağıtan ve örgütleyen, tam anlamıyla "siyasal" bir uzamı varsaymaktadır.

Gerçekten de, şimdiye dek tartıştıklarımızı kısaca özetleyerek, "siyasetin yeni özneleri"ni karakterize eden siyaset uzamının özelliklerini araştırma konusunda hiç değilse birkaç adım atılabilir.

Bir "örgütlenme" ilkesi olarak siyaset, dinin karşısında, Klasik Yunan'dan beri gerçekleşen yeni örgütlenmelerle birlikte "uzamsal bir olgu" olma eğilimi gösteriyor. Kleisthenes reformlarından beri, toplulukların uzamsal-mekânsal biçimlenmeleri, kentliliğin, şehirliliğin, vatandaşlığın sayısal ve mekânsal taksimleri siyasal faaliyetin ayrıcalıklı kategorileri olmayı sürdürmekle kalmadılar, aynı zamanda siyasetin doğrudan aracı haline geldiler. Bir bakıma yaşam mekânlarının örgütlenmesi siyasetin kozmik düzenini oluşturuyordu. Böylece "geometrik" bir iktidarın ussallaşması dinin ve dinsel yaşamın mistik önerilerinin karşısına dikiliyordu. Aynı şekilde ama farklı tarzlar altında modern ulus-devletler de, "globalleşme" adını verdiğimiz süreçler de her şeyden önce üzerinde toplumsal yaşamın birimlerinin, araçlarının ve parçalarının taksim edildiği, dağıtıldığı ve kullanıma sunulduğu mekânsal-coğrafi bir alanı icat etmekle işe başladılar. Uzam, zaman ve sayı aracılığıyla tanımlanan bir mekânsal örgütlenme mantığı, emek, mübadele, pazar-akımları ve kültür olaylarının yer aldığı geometrik bir boyutu biçimlendiriyordu.

Belki de biraz acelecilikle "yeni siyaset alanı"nın en önemli kullanıcısı olarak kabul edilmeye başlanan din ise mekândan çok zamanı hesaba katan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır; hiç değilse özne din içinde "geçmiş"ini, "geleceği"ni ve "oluş" dünyasını bulabiliyordu. Din de, en az siyaset kadar bir örgütlenme ilkesiydi, ancak "geometrik düzlemler"den çok sayıları, kitleleri, sürüleri örgütlüyordu. Kısaca söylemek gerekirse, yakın tarihlere kadar "sosyolojik" düşüncenin

30 "Bu yaklaşım, temel nitelikleri 'yeni siyasal özneler'in mücadelelerine blok halinde karşı sürülerek çarpıtılan işçi mücadelesinin de hakkını yeniden verme ve boyutlarını yeniden tayin etme olanağını sağlıyor bize. 'Evrensel bir sınıf' olarak işçi sınıfı kavrayışı bir kez reddedildiğinde keyfi olarak 'işçi mücadeleleri' etiketi altında gruplandırılan alanda cereyan eden karşıtlaşmaların çoğulluğunu ve bunların büyük bir kısmının demokratik sürecin derinleştirilmesinde oynadığı tahmin edilemez ölçekte büyük rolü tanımak kolaylaşacaktır." (Laclau & Mouffe, 1992: 167).

tartışmayı bir an olsun bırakmadığı sürü ve kalabalıklar olgusu, derin kuruluş mantığını siyasette değil, dinde bulmaktadır. Heterojenlik, katlanılamaz olsa bile hem din hem de siyasetin örgütlenme mantıklarının karşısına dikiliyordu. Dinin bu "özdeşlik-dışı"na cevabı siyasetten farklıydı: Zamana boyun eğen bir mekân, bir dünya. Böylece din "gelecek dünyalar" yaratıyor, şu andaki dünyaya da Mısırlıların açıkça bir "mahkeme" olarak imgeledikleri bir "öte dünya" tehdidini yöneltiyordu. Bu aynı zamanda ve fiilen zamanın mekâna açılıverdiği noktaydı: Gevşek bir geometriye ancak güçlü bir yayılıma dayanan Ökümenik bir örgütlenme. Bu çoğu zaman dinin siyasete ve yapılarına oynadığı bir oyundu. Din mekânı zamanın ilkelerine göre biçimlendiriyordu: Periyodik olaylara boyun eğen ayrıcalıklı yerler ve mekânlar– hac yolculukları, dua ve ayin yerleri... Mekânsal örgütlenmenin düzenlenişini ayakta tutan periyodik bir ilkeydi. Dinsel yetke de sayılar üzerinde, hedefi zamansal bir "son", bir "amaç" olarak tayin edilen bir sürü ya da kalabalık üzerinde uyguluyordu iktidarını. Mekân, zaman ve sayılarca ifade edilen bir zamansal örgütlenme ilkesi, emek, mübadele, pazar-akımları ve kültürel olayları gibi toplumsal faaliyetlerin yer aldığı aritmetik bir boyutu tanımlıyordu.

Ondokuzuncu yüzyıl bu iki örgütlenme biçimini karşı karşıya getirmek zorunda hissetti kendini. Ancak asla ilkelerinin derinliklerine inmeden: Bu karşıtlaşma modern devlet yapılarının icat edildiği, öncelikle Kilisenin bir zamanlar sahip olduğu heterojen boyutları düzenleme gücünü yitirdiği bir süreç içinde cereyan etti. Oysa dönemin bütün bu dev tartışma ve karşıtlaşmaları yalnızca yüzeyde yer alan olaylardı ve biri siyasal, öteki dinsel kisve altındaki bu iki örgütlenme ilkesinin oluşturdukları bileşim düşüncenin birkaç büyük devrimcisinin dışında kimsenin gözüne çarpmadı – Marx, Nietzsche ve Freud. Denilebilir ki modern toplumsal yaşamda bu ilkelerin derin bir bileşimi ifade bulmaktadır ve hem dinsel hem de siyasal yaşantılar sözkonusu sürecin yeni dışavurumları olarak ele alınmalıdırlar. Bu dışavurum, en belirgin tarzda "araçsallık" olarak nitelendirilebilir. Siyaset ve din, beşeri ve toplumsal yaşamın bu iki derin, örgütleyici gücü, modern dünyadaki tanımlarında tüm derinliklerini kaybederek bir "araç-amaç" diyalektiğine boyun eğmişlerdir. Bu araçsallık gittikçe daha yoğun siyasal motiflerce etki altına alınan dinsel insana bir "güç istemi" olarak görünmektedir. Siyaset yaşantısı açısından da aynı araçsallık insan çıkarlarında yer almış büyük bir dönüşüme, ya da yer değiştirmeye tekabül etmektedir: Bunlar "olumlu" ve "aktif" olarak nitelenen çıkarlardır ve onların aracılığıyla *homo religiosus*'un *homo oeconomicus*'a dönüşüm süreci tamamlanmıştır.

Derin ilkeler düzeyindeki karşıtlaşma yüzeyde -bilinçler alanında- bir çatışma olarak beliriyordu: Modern yaşam dünyasının çeşitli alanlarında bir pozisyon kavgasına tutuşmuş bilim ile din arasında bir karşıtlık olarak. Kant'ın bir zamanlar bir *Kampfplatz*, sanki bir Roma arenası gibi tanımladığı felsefe alanı bile, "modernliğini bulduğu" süreci "Protestanlığın laikleşmesi" olarak yeniden tanımlıyordu: Artık yayılım gücüne değil, iç dünyalar, kişisel yaşantılar üzerindeki gücüne dayanan

bir dinin sekülerleşmiş biçiminden başka bir şey değildi felsefe. Bunun yanında, Max Weber'den Tawney'e kadar, iktisadi yaşam da en ince detaylarına varıncaya kadar dinselliğin çerçevesinde yeniden gözden geçiriliyordu. Elbette bu çerçeveyi sağlayacak din, yine Protestanlıktan başkası değildi. Nasıl klasik ekonomi-politik aslında değerin zamanla "ölçümü"nden, kendisine tekabül eden ideolojik biçim de "sermaye"den başka bir şey değilse (Marx), iktisadi ilişkilerin dinsel yaşamın sunduğu ışık altında yeniden ele alınmasının arka planında dinle siyasetin bileşiminin etkilerini sezmemek olanaksız: Doğayı ele geçirmenin, kullanıma sokmanın, mekânları biriktirme ve kullanmanın (kentçilik, üretim ve tüketim) yeni yolları ve "ussallığı" sözettiğimiz derinliklerde pek zor farkedilebilecek yeni bir örgütlenme biçimi... Kabaca söylemek gerekirse, din zamanın, siyaset de mekânın örgütlenme ilkesiydi. Ancak uzamın yeni örgütlenmesi –yüzeyde ve bilince doğrudan hitap eden düzlemde– siyaset-dışı ve din-dışıymış, kısacası "ussal"mış gibi beliriyor (manüfaktür ya da fabrika uzanında emeğin örgütlenmesi, mübadelenin pazar biçimi altında örgütlenmesi, tüketimin ticaret biçimi altında örgütlenmesi).

Siyaset ve dinin derin yapılarındaki bileşim zeminini farkedebilmek için büyük totaliter makinelerin –Nazizm ve Faşizm– ortaya çıkışını beklemek gerekiyordu: Binlerce yıllık iktidar imgelemlerini yeniden tasarım alanına sokan mitolojiye yeniden dönüş, binlerce yılın ütopik zamanını cisimleştiren canlı bir fütürizm, siyasetin estetize edilişi, bir toptan çöküş ve intihar mantığı, son olarak da ölümcül güçlerin yeni perspektifleri... Bununla yeni coğrafi-mekânsal kavramlar doğuyordu: Almanya'nın *Lebenswelt*'i, tüm dünyanın paylaşılması uğruna "Emperyalist Savaş"... Üstelik siyasetin bu yeni kavramları tümüyle uzamların yönetimi adını verebileceğimiz bir siyaset kavrayışını ifade ediyorlardı. İktisat yanlış bir şekilde bu "yönetim" açısından saf bir çıkarlar dünyasında oynanan bir oyun olarak yeniden tanımlanıyordu. İktisadi iktidar ve güç bir uzam üzerinde uygulanan siyasal bir iktidara ayrılmaz bir şekilde bağlıdır (bu formülü Antik Yunan'a kadar geri götürebiliriz). Dinsel unsur da en az o kadar büyük bir şiddetle kendini açığa vuruyordu: Aynı anda hem bireyleri, hem de kitleleri yönlendiren ve güdebilen "zamansal" bir iktidar; başta bir lider *(Führer)*, bir çoban... Bu iktidar kendini bir mekân, bir arazi üzerinde değil, toplumlar ve bireyler üzerinde uyguluyordu.

Bir turnusol kâğıdı gibi binlerce yıllık örgütlenme ilkelerinin yanıbaşımızda olduklarını gözler önüne seren de "emperyalizm" semptomuydu – tarihsel süreçlerin en derin katmanlarında, sürekli bir karışım halindeydi bu ilkeler. Güçleri aşkın bir ilkeyle içkin bir eylem ilkesini biraraya getirmeye yarıyordu. Bu derin yeraltı güçleri o kadar tehditkâr, o kadar tehlikeli görünüyorlardı ki İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki "siyasal yaşam"ın bütünü bir "soğukluk" mantığınca belirlenmiş gibidir: Soğuk hükümet, ideolojinin sonu, açık toplumlar – bunların yanında "soğuk" bir savaşımız bile vardı. "Nükleer tehlike" adını verdiğimiz tehdit bu bakımdan "yeni" değildi asla; ya da "Teknoloji Üstüne Soru"daki Heidegger'i

anarsak, tarihsel bakımdan eski, kronolojik bakımdan yeniydi. Global coğrafyaya tercüme edildiğinde bu çerçeve içinde "daha eski" ve "daha derin" Kuzey-Güney ekseninin ayakta tutulması için araç olarak kullanılan bir Doğu-Batı ekseni dünya sahnesini hakimiyeti altına alıyordu. Ya da bugünlerde lanetlenen "Oryantalist" ayrımlar bir kez daha ve yepyeni bir güçle imgelem ve bilgi alanını, toplumların siyasal-dinsel yaşamlarını işgal ediyorlardı. Yeraltı güçlerinin tehdidi modern siyaset ve dinleri bu güçleri "saklamaya" (konserve ve paketleme anlamında kullanıyorum) ve "gizlemeye", "bastırmaya" yöneltiyordu. Oysa sözkonusu güçlerin günümüz "Oryantalizm" eleştirmenlerinin sandığının aksine ne Maniheist ne de "ikili" olduklarının altının çizilmesi gerek. "Yeraltında" zaman ve mekân birbirlerine karşıt olmadıkları gibi zamansal ve mekânsal güçler de karşıtlık üzerinde temellendirilemezler. Onlar daha çok eylemi ve hayat ritimlerini düzenleyen ilkelerdir. *Eros* ile *Thanatos* gibi, dar anlamda bilim ve din gibi, ya da Batı ile Doğu gibi birbirlerine karşıtlık içinde kavranamazlar.

Böylece modern siyasetin yüzeyini yönlendiren bir "saklama" motifinin varlığı sözkonusuydu: Wilson Doktrinleri, bir yerel savaş politikası, iletişimin yaygınlaşması, modernleşme ve ilerleme, sanayileşme, refah toplumu, Birleşmiş Milletler ve siyasi temsilcilerin yuvarlak masası – siyasetin dev bir yüzey tarihi bizi derinliklerin alacağı öçten koruyacaktı. Görünüşte nötr "rejim" sözcüğüyle yeniden vaftiz edilen siyasal iktidarı meşrulaştırabilecek tek şey "açıklık", "saydamlık" ve "görülebilirlik"ti. Zaten bunlar da görünüşteki kutuplardan birisini, dolayısıyla karşıtını da ortadan kaldıran Glasnost'u belirleyen ilkeler değil miydi? "İdeolojilerin Sonu" deklarasyonundan yirmi yıl kadar sonra bu kez "Tarihin Sonu" deklarasyonuyla karşılaşıyoruz. Teddy Roosevelt tarafından 1946'da ilan edilen Dört Temel İnsan Özgürlüğü (İstediği Tanrıya Tapma Özgürlüğü, Geleceğinden Korkmama Özgürlüğü, Konuşma ve İfade Özgürlüğü ve İhtiyaçlarını Temin Etme Özgürlüğü) arasında yalnızca sonuncusu, ihtiyaçlara ilişkin olanı insan yaşamı açısından "özsel"dir. Elbette bu "özselliği" din ve siyasetin oluşturduğu derin yapıda aradığımız ölçüde: Gerçekten de, İstediği Tanrıya Tapma Özgürlüğü din ilkesine cevap vermez, çünkü "tanrısız", "içkin" dinler karşısında olduğu gibi "tanrıtanımazlık" karşısında da tanımsızdır; Geleceği Konusunda Korkudan Kurtulma Özgürlüğü ancak görünüşte "zamansal varoluşa" gönderme yapar, çünkü gerçekte "korku"ya yol açacak koşulların modern "emniyet kemerleri"yle ve dev bir kamu güvenliği sanayisiyle ortadan kaldırılıp etkisizleştirilebileceklerini varsaymaktadır. Konuşma ve İfade Özgürlüğü ise "öznel alana", oluştukları varsayılan düşüncelerin salt "ifadesine" ve önceden kurulmuş bir "kanılar" dünyasına bağlanır. Bunlar arasında yalnızca "ihtiyaç" ve "istekler" derinliklerden çıkıp geliyor gibidir: İstekler, "insanın özünü" tanımlayarak – ama her durumda zorunlulukla çarpıtılarak ya da bastırılarak– yükselirler. Demokrasilerin yalnızca sınırsız ve duraksız insan isteklerini sınırlandırmaları ve ancak bunlar üzerinde yaptırım uygulamaları gerektiği söylenir; oysa ilk üç "özgürlük" açısından böyle bir sınırlama söz konusu değildir: Çünkü

Konuşma derinliği yansıtmaz, aksine onu kanıların ifade edilme tarzına dönüştürür. Tanrı konusundaki cevap da ondokuzuncu yüzyıl sonlarında Nietzsche tarafından verilmişti bile: "Bu ermişin Tanrı'nın öldüğünde hâlâ haberdar olmaması mümkün mü?" İntiharından birkaç gün önce "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler"ini kaleme alan Walter Benjamin de "güvenlik" ve "gelecek" fikirlerine karşı verilebilecek en sert yanıtı ortaya atıyordu: Tarihteki mücadele gücünün ağırlığı geleceğin ve getireceği refah dünyasının tasarımı güçlendiği, çıkarların temel güdüsü haline geldiği oranda azalmaktaydı; Klee'nin Başmeleği gibi gelecekte bir güvenlik aramaktan çok geçmişe müdahale etmek, geçmişin öcünü almak gerekirdi.

Yalnızca "isteğin" derinlerden çıkagelerek bir Truva Atı gibi gibi "temel özgürlükler"in sonuncusunu biçimlendirdiğini söyledik. Yine de birçok "evcilleştirme" girişimine konu olarak: Her şeyden önce isteklerin "ihtiyaç" terimiyle yeniden tanımlanması sözkonusu. Yani teknik anlamda "tüketim", "iktisat", "mal ve hizmetler" alanına indirgenmesi. İkinci olarak, kanunve yasalarla, "sınırsız ihtiyaçlar" uğruna "sınır tanımaz bir mücadele"nin denetim altına alınması zorunluluğu: Böylece derinliklerle, isteğin "aşırılıklarıyla" karşılaşmaktan kaynaklanan bir Haz İlkesi'nden çok Gerçeklik İlkesi'ne boyun eğmeye davet edilen "ihtiyaçlar"ın tanımlanması... "Soğuk yönetim" bu iki dönüştürme ve evcilleştirme mekanizması aracılığıyla bir "hizmet' öznesi, kamusal ve bireysel "güvenliği" sağlama ve akımları, faaliyetleri düzenleyerek yaşamın sürmesini garanti altına alan bir iktidar haline geliyor. Kendini hiçbir zaman dinsel ve siyasal bir iktidarın mirasçısı, temsilcisi olarak göstermemeye dikkat ediyor. Ancak yine de bu modern iktidarın kaynaklarının derinliklerde yer aldığını görmemek olanaksız.

Böylece, hayat üzerinde son derece çeşitlenmiş iktidarların ve yaşamın farklı alanlarında kullanılışlarının ardına saklanan bir iktidar uzamın ve zamanın örgütlenmesini birleştiren bir zemin üzerinde boy göstermektedir. "Yeni toplumsal hareketler" ya da "siyasetin yeni özneleri", karamsarlığa düşmek için pek bir neden bulunmamakla birlikte, yalnızca "öznellikleri" çerçevesinde bu derin, katedilemez alanı hakimiyetleri altına alma arzusuyla hareket ediyorlar. Şimdilik bu hareketlerin modern toplumlarda dayandıkları ve dayanabilecekleri güçler arasındaki farklılıkları tartışacak durumda değiliz henüz. Bu daha çok ileride yapılacak daha derin bir çalışmanın konusu olabilir.

KAYNAKÇA

Adorno, 1987, *Dialectics of Englightenment*, Prentice-Hall, Boston.

Adorno, T.W., 1978, "Resignation", in *Essays on Literature*, MIT Press.

Althusser, Louis, 1967, *Pour Marx*, Plon.

Baker, U., 1994, "Faşizm ve Totaliter Diller", *Birikim*, 56.

Balazs, E., 1975, *La bureaucratie céleste*, Plon, Paris.

Balibar, E., 1985, "Spinoza, l'Anti-Orwell", *Les Temps Modernes*, No. 470.

Deborin, A.M., 1966, *Spinoza's World-View*, Penguin, pp. 115-6.

Deleuze, G. & Claire Parnet, 1977, *Dialogues*, Minuit, Paris.

Deleuze, G. & F. Guattari, *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Minuit, 1972.

Dumont, L., 1974, *Homo aequalis*, I, Seuil.

Faye, J.-P., 1972, *Langages totalitaires*, Fayard, Paris.

Finley, M., 1988, *Uses and Abuses of History*, Penguin Books, London.

Finley, M., 1964, "Between slavery and freedom", *Comparative Studies in Society and History*, VI, 3, April 1964.

Foucault, M., 1989, *Résumé des cours*, Minuit, Paris.

Foucault, M., 1986, "Omnes et Singulatim: Vers une critique de la raison politique", *Le Débat*, 4-5.

Garfinkel, H., 1967, *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, New York.

Glotz, G., 1948, *Histoire grecque*, Paris.

Haudricourt, A.G., 1962, "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui", *L'Homme*, 1962, 2.

Hobbes, 1966, *Leviathan*.

Jünger, E., 1960, *Gläserne Bienen*, Ernst Klett Verlag.

Kleist, Heinrich von, 1965, *Michael Kohlhaas*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, istanbul.

Kojève, A., 1971, *Lectures sur la philosophie de Hegel*, Plon.

Laclau, E. & C. Mouffe, 1992, *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, London.

Lévêque, P. & Pierre Vidal-Naquet, 1964, *Clisthène l'Athénien*, 1 vol., Plon.

Lévi-Strauss, C., 1972, *La pensée sauvage*, Editions de Minuit, Paris.

Marcuse, Herbert, *One-Dimensional Man*, Boston, 1964.

Matheron, A., 1974, "Politique et religion chez Hobbes et Spinoza", CERM, *Philosophie et religion*, Paris, Editions Sociales.

Meier, K., 1954, *Entstehung des Politischen*.

Negri, A., 1982, *L'anomalie sauvage: pensée et puissance dans la philosophie de Spinoza*, NRF, Paris.

Nietzsche, N., 1942, *Wille zur Mächte*.

Paul Veyne, 1981, *Histoire de la vie privée*, I, Seuil, Paris.

Péguy, Ch., 1932, *Clio*, Paris, Gallimard.

Platon, *Timaios*.

Rosen, L., 1977, "Language and History: Lévi-Strauss on Sartre", *British Journal of History*, Vol. XVI, 3.

Sartre, J.-P., 1976, "Qu'est-ce que le structuralisme?", *La pensée*, Vol. 5, 41.

Serres, Michel, 1979, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, P.U.F., Paris.

Spinoza, B. 1954, *Tractatus Theologico-Politicus*.

Thyssen, F., 1941, *I paid Hitler*, London.

Touraine, A, 1978, *La Voix et le Regard*, Paris, Seuil.

Vernant, J.-P., 1981, *Mythe et pensée chez les grecs*, Editions Découverte.

Veyne, P., 1982, "Critique d'une systématisation: Les Lois de Platon et la réalite", *Annales E.S.C.*, 37.

Voegelin, K., 1967, *Order and History*.

Weber, M., 1972, *Judaism*, Prectice Hall, Boston.

The politics of the igname: towards the constitution of a new political wisdom

The "Igname Culture", referred by the French anthropologist and historian André Haudricourt helps us in explanning a different ethics of nature, of "treatment of others" in terms of a theory of "indirect negative action", as opposed to the transcendentalist, occidental forms of "direct positive action". The first finds its rule in Chinese "horticulture" while the second refers to pastorate entirely motivating the depths of the "power imagery" in the West, since the early Near Eastern empires, Ancient Greeks and especially Judaeo-Christian world. Igname morality is that of an immanence, while the God of politics in the West has always been a transcendent agent, whose action is permanent, continuous and based on direct contacts with the chain of beings. This is not to be taken as a conceptual opposition that could explain the genesis of the Occidental and Chinese historical political structures, which are never without striking similarities and internal differences that make difficult to attain a comparative extrapolation and a rigorous typology. "Direct positive action" and "indirect negative action" are two forms that any kind of activity can give to itself its own structure thereby applicable to the constitution of the political sphere as such. In the Occident, the political action and its structure are perceived in terms of the direct and permanent contact of the political "agent": the Monarch, the leader, the government, the statesman, the manager and the bureaucratic-technocratic administration, whose wisdom and "prudence" is based upon the idea of "perfection" (*'arete'* of Archaic Greece) in a certain kind of activity: an army leader is the one who commands well, the best government is the effective one even in the case of liberalism, the agent must of course be co-operative, humane, just and so on. But here we have a type of "rationality" that etudes the perception of an act that could be "negative" or "indirect" words that refer rather to the "necessary" oppressive exigencies of modern political rationality the policing function, the limitations of rights and the logic of *Leviathan*...

In Chinese culture we have no reference to a wisdom shaped in the form of

an "arete": the entire hierarchy of "successful" action is reversed, the best army officer is the one during whose rule the number of soldiers dropped and no troubles occurred. The best government administrator is the one during whose rule no harms and troubles were erected before the development of the "prosperity" of people, while the relatively worst administrator is defined as the one who has been been forced occasionally to carry his task actively, causing harrn or not allowing the development of prosperity by itself. There is therefore an entire logic of "letting become" diplomacy as politics, "becoming imperceptible" (the Chinese Remparts) as military policy, negociation and persuasion as bases of political economy. And in Chinese economic thought, one is struct by the theme of *autopoiesis* that production is the business of nature; one has only to remove the obstacles before this self growth; and this is the very nature of the work.

Translating the opposition between "indirect negative action" and "direct positive action" in the field of politics, we may observe that they are not forms of "political activity" but, rather, constitutive of the sphere of politics. The direct positive action constitutes a political sphere where a population is directly subjugated to the authority of the "prime mover", the author of the action in its primitive forms a "monarch" as means of projection of absolute, divine authorship into the worldly life; and in its more developed forms, reflected in the spirit of a "governmentality" whose fundamental reference is "vocation" to service a population being affirmed and disculpated, its innocence and expectation becomes a need to be satisfied. This situation explains the logic of the modern state and its economic nature: aset of administrative devices whose legitimation proceeds from the satisfaction it provides for the needs of peace, contract, and market flows in the so called "civil society."

The disculpation and the affirmation of the innocence of a population is a process that emanates from the political philosophies of Seventeenth century-Hobbes, the theoreticians of natural law and of social contract: it has once been strongly opposed by Spiñoza whose work is ambiguously motivated by a "fear of masses" in both senses the fear of masses from their, fate and future; and the fear of the rulers from masses.

This "fear" seems to send us to the world of political conjunctures and inconsistencies, making almost impossible the cleavage of the "direct positive action" in political militantism, which, as a rule, has been the model in Antique Greece. The citizen is no longer as he was in Greece:·only a "party militant" today could have corresponded to the role of citizenship in Greece. And it seems that "political activism" and "militantism" today, obeying to the highly structured principles of modern political prudence the "politically correct" and other devices of the domestication of political movements and protests, incapable to express the immanence and motives in the fields of modern "political representation."

Demokratik düşüncenin temellendirilmesi ve eleştirel kuram üzerine düşünceler

*İlhan Tekeli**

I. Giriş

Postmodernizm, toplumbilimleri alanında modernizmin bilimsel yüzü diyebileceğimiz pozitivizmin ya da onun yirminci yüzyıldaki biçimi olan neo-pozitivizmin deterministik bilim anlayışının, baskıcı pratiklere neden olabileceğini ortaya koydu. Aydınlanmanın akılcılığı insanı ve bilimi dini doğmaların baskısından kurtarmış ve özgürleştirmişti. Ama zamanla bilim alanında pozitivistik çizgideki gelişmeler, akılcılığı araçsallaştırarak, onun özgürleştirici niteliğini kaybettirmiş, kişileri varolan toplumsal düzene hapsedici bir nitelik kazanmasına neden olmuştu. Bu tür baskıcı pratikler gerçeğin (truth) kendisinden değil, bilimin gerçeklik iddiasında bulunmasından kaynaklanmıştır.

Postmodernizm sadece pozitivizmi değil, aynı zamanda tarihsel materyalizmi de eleştirmektedir. Neo-pozitivizmin toplumların geleceğine ilişkin deterministik kestirimleri nasıl baskıcı pratiklere gerekçe hazırlıyorsa, tarihsel materyalizmin toplumların geleceğine ilişkin olarak koyduğu ereksel (teleological) varış noktaları da benzer sonuçlar doğurmaktadır.

Postmodernizm insanın kaderini yeniden insanın eline vermek, insanı özgürleştirmek amacıyla güçlü bir eleştiri getirmiştir. Ama bu eleştiri bilimsel bilginin yeniden kurulmasına yol göstermemektedir. Postmodernizmin temele özneli alan, şimdiki zamana, anlık olana aşırı yönelimi ve birbiriyle ilişkisiz olarak, hep en canlı kalan ve geçmişi silen, sadece şimdilerden oluşan dünyası, elinden toplum üzerinde eleştirel olmak, kendi üzerinde düşünerek (self-reflexive) toplumu özgürleştirici yönde geliştirmek olanağını onun elinden alıyor. Öznele dayanan,

(*) Dr. İlhan Tekeli, ODTÜ Mimarlık Fakültesi'nde öğretim üyesidir.

her şeyin olabilirliğini, her şeyin göreliliğini kabul eden yapısıyla, getirebildiği ancak anarşik bir özgürleştirme oluyor (Tekeli, 1992).

Postmodernizmin deterministik ve ereksel nitelikteki toplumbilimlerine getirdiği eleştiri, akılcılığın araçsal olarak kullanımını ne kadar mahkum etmiş olursa olsun, işlerliği olan demokratik bir toplumun kurulmasına olanak verebilen bir toplumbilimin gelişmesine yol gösteremediği için doyurucu olamamaktadır. Bu nedenle yeni bir akılcılık arayışı başlamıştır. Aydınlanmayla insanlığı bir kez özgürleştirmiş olan akılcılığın, yeni bir biçimiyle, 21. yüzyılda, ikinci kez özgürleştirmesi beklenmektedir.

Postmodernizmin eleştirisi akılcılığı ortadan kaldıramamış, onun yeni biçimlerine talep yaratmıştır denilebilir.

Bu talebi karşılamak yönündeki umut verici bir gelişme eleştirel toplumsal kuramlar üzerindeki ilgi yoğunlaşmasıdır. Bu saptama ile 1920'li yılların sonundan beri ikincil "araştırma programlarından" biri olarak bilim dünyasında varlığını sürdüren eleştirel kuramın, birdenbire hakim "araştırma programlarından" biri haline geldiğini söylemek istemiyorum. Eğer pozitivist toplumsal bilimler, eleştirenlerin iddia ettikleri gibi, varolan toplumsal sistemlerin yeniden üretilmesinde o kadar başarılı oluyorsa, toplumun güçlü kesimlerinden böyle bir talep gelmeyecektir. Ama değişimden, dönüşümden yana olan ve bu tür eleştirileri yapanların arayışlarına, postmodernizmin getiremediği yanıtları getirecektir.

Bu yazıda böyle bir anlayışla eleştirel kuram üzerinde düşünce geliştirilmeye çalışılacaktır.

II. Eleştirel kuramların özellikleri üzerine

Eleştirel toplumsal kuramların gelişmesi, 1920'li yılların sonunda esas olarak Horkheimer, Adorno ve Marcuse'un çalışmalarıyla oluşan Frankfurt Okulu'nun yaklaşımlarıyla başlamıştır, (Bottomore 1989, Slater 1989). Bu birinci kuşak kuramlar sonrasında Almanya'da Habermas'ın (Habermas, 1981) çalışmalarıyla yeni bir kimlik kazanmış ve İngiltere'de Bhaskar (Bhaskar, 1989) ve Sayer'in (Sayer 1992) çalışmalarıyla günümüze uzanmıştır. Kuşkusuz bu alana katkıda bulunanlar sadece burada isimleri sayılanlar değildir. Ama bu yazıdaki incelemede daha çok bunlara başvurulduğu için, burada sadece onların adı anılmıştır.

Değişik felsefecilerin ya da toplumbilimcilerin önerdiği, eleştirel toplumsal kuramlar arasında farklılıklar var. Ama yine de bir genel ortak çizgi izlemek olanağı bulunuyor. Bu eleştirel kuramlar arasındaki temel farklar, kuramların geliştirilmesinde dayanılan "toplumsal sistemin yapısına ve işleyişine ilişkin varsayımların" farklılığından kaynaklanmaktadır.

Bu farklılıklar eleştirel kuramların kendileri için seçtikleri genellik düzeyinde de kendisini göstermektedir. Örneğin, Bhaskar'ın eleştirel gerçekçiliği toplumbilim felsefesi düzeyindeki bir meta-kuramdır. Oysa Frankfurt Okulu'nun yaklaşımı

daha çok toplum kuramı düzeyine yakındır. Habermas ise kendi yaklaşımının bir meta-kuram olarak anlaşılmaması gerektiğini sadece "self-reflexive" yani kendi üzerinde düşünen bir kuram olarak ele alınması gerektiğini belirtiyor (Outhwaite, 1991:37).

Eleştirel kuramların yöneldikleri düzeylerin farklılıkları, içeriklerinde toplumsal yapılara ve işleyişine ilişkin olarak ne kadar ayrıntıya gireceklerini belirlemektedir. Toplumbilim felsefesi düzeyindeki meta-kuramlar topluma ilişkin genel ontolojik kabullerle yetinirken, kuram düzeyine inenler bir toplumbilimi kuramının özelliklerine sahip olacaklardır.

Bu yazıda önce eleştirel kuramların genel ortak özellikleri üzerinde durulacaktır. Yani önce meta-kuram düzeyinde kalınacak, daha sonra bu meta-kuramın hangi tür toplumsal kuramlarla eklemlenebileceği araştırılarak, eleştirel kuramlar ailesi içindeki çeşitlenmenin nasıl yaratılabildiği gösterilmeye çalışılacaktır.

Eleştirel kuramların ortak özelliklerini sekiz bakımdan ele alabiliriz. Bunlardan birincisi ontolojik kabuller, ikincisi eleştirinin yöneldiği konular, üçüncüsü eleştirinin neye göre olduğu, dördüncüsü epistemolojik yaklaşımı, beşincisi öznelliklerarasına (intersubjectivity) dayanmasının mantıksal sonuçları, altıncısı eleştirel kuramın pratiği etkilemeye bakış açısı, yedincisi eleştirel kuramın toplumun iç bütünlüğüne yaklaşımı, sekizincisi eleştirel kuramın toplum için nasıl bir gelecek öngördüğü diye sıralanabilir. Eleştirel kuramların bu sekiz alandaki ortak yanlarını sırasıyla ele alalım.

1) Ontolojik Kabuller: Eleştirel kuramını geliştirirken, ontolojik kabullerini açık olarak ilk belirleyen Bhaskar olmuştur (Bhaskar, 1989:23-27). Bir toplumbilim teorisi olduğu için kuram geliştirilirken topluma ilişkin ontolojik kabullerden etkilenmektedir. Bhaskar'ın ontolojik düzeydeki kabulleri genellikle diğer eleştirel kuramlar için de geçerlidir.

Birinci ontolojik kabul, toplumun bilimsel bilginin nesnesi olacağına ilişkindir. Toplum doğrudan gözlenebilen bir gerçeklik olmasa da, bilgiden bağımsız olarak varolan, işlerliğini sürdüren, öğelerine indrgenemeyen, bir gerçek bilimsel bilgi nesnesidir (Kanth, 1992:97).

Toplumun ayrı bir bilgi nesnesi olarak kabul edilmesi bir aşkın (transcendental) gerekliliktir. Eleştirel teoride insan atomistik bir birey olarak değil "toplum içinde insan" olarak düşünülmektedir. Toplum belli bir niyeti (intention) gerçekleştirmek için yapılan tüm faaliyetlerin ve eylemlerin gerekli koşuludur. Toplum yoksa bunlardan sözedilemez. Bu nedenle toplum ögelerine indirgenemez.

İkinci ontolojik kabul toplumun niteliğine ilişkindir. Toplum yapılanmış, farklılaşmış ve değişkendir. Eleştirel kuramcılar doğrudan gözlenen olguların ve söylemlerin gerçekliğini kabul ederler, ama gerçeğin sadece bu düzeyde algılanmasının yeterli olmadığını, gerçeğin bu görünen yüzünü yaratan, doğrudan gözlenmeyen, bilimsel çalışmaların ortaya çıkaracağı bir yapının bulunduğunu varsayarlar. Ancak bu yapılar ortaya çıkarıldığında gerçekliğe tam olarak ulaşılacaktır.

Böyle bir toplumsal yapının varlığının kabulü atomistik bireyciliğe bir karşı çıkıştır. Toplumsal olguların sadece katılan bireylerin davranışlarını belirleyen ilkelerle açıklanamayacağından hareket edilmektedir. Eleştirel kuram atomistik bireyciliğe karşı olduğu kadar, farklılaşmamış bir kollektivizme de karşıdır. Eleştirel kuramcılara göre Durkheim sosyolojisinin dayandığı farklılaşmamış kollektivizm de, atomistik bireycilik gibi pozitivist bir bilim anlayışının sonucudur.

Eleştirel kuramlar bireylerin toplumu yaratacağı düşüncesini iradeci (voluntaristic) bir sapma olarak görür, aynı zamanda toplumun bireylerden bağımsız olarak varlığını ve insanları onlardan bağımsız olarak belirlemesi anlayışını şeyleştirme (reification) sapması olarak değerlendirir. Bu iki sapmadan birincisi atomistik bireyciliğin, ikincisi ise farklılaşmamış kollektivizmin sonucudur (Bhaskar, 1989:74).

Yapılaşmış ve farklılaşmış toplumda yaşayan insan ilişki içindedir. Toplumsal olma, ilişki içinde olmak demektir. Toplum farklılaşmış ve pozisyonlara dayanan pratiklerin ve ilişki ağlarının birlikteliğinden doğar. Bu bireyin yarattığı değil, pratiği içinde, sürekli olarak hesaba kattığı bir şeydir. İnsanlar daha önceden varolan bu yapıları günlük faaliyetleriyle sürekli olarak yeniden üretir ve dönüştürürler. Toplumsal yapılar onu yeniden üreten ve dönüştüren ajanların bilincine dayanır ama ona indirgenemezler. Toplumsal yapılar ile ilişki içinde olan insanın yarattığı faaliyetler, sürekli olarak, bu yapıları değiştirir ve dönüştürür.

Böyle sürekli dönüşüm içinde bulunan bir sistem açık bir sistemdir.

2) Eleştirinin Yöneldiği Konular: Eleştirel kuramların neyi eleştirdikleri büyük ölçüde ontolojik kabullerinden çıkarsanabilir.

Eleştirel kuramların şu ya da bu biçimde karşı çıktıkları ya da eleştirdikleri toplumun içinde taşıdığı dönüşüm potansiyelinin engellenerek, toplumun sadece varolan yapıyı yeniden üretir halde tutulmasıdır. Eleştiri bu potansiyeli engelleyen mekanizmaları sergilemeye, açığa çıkarmaya dönük olacaktır.

Eleştirel kuramların meta kuramlar ya da toplumsal kuramlar olarak değişik düzeylerde iş gördüğü düşünülürse sergiledikleri engellerin de değişik düzeylerde olacağı ortaya çıkar.

Meta-kuramlar eleştirilerini epistemolojik düzeyde tutarken, toplumsal kuramlar bu engellerin neler olduğunu toplumun işleyişi düzeyinde sergileyecektir. Epistemolojik düzeyde, toplumbilim kuramlarının, tarih dışına çıkarılarak mutlaklaştırılması yani "bilimcilik" (scienticism), eleştirinin yoğunlaştığı konuların başlıcası olmaktadır. Toplumbilimlerinin önermelerinin mutlaklaştırılmasıyla, gerçekte değişebilecek olan yüzeysel toplumsal ilişkilerin değişmez gibi gösterilmesiyle, kavram bağımlı olan insan eylemleri, varolan toplumsal yapıyı yeniden üretmeye hapsedilmiş olmaktadır. Oysa eleştirel kuramın temel ontolojik kabulü toplumun sürekli dönüşüm içinde olmasıdır. Böyle bir açık sisteme ilişkin kuramsal önermeler de tarihsel olmak durumundadır. Eleştiri değişebilecek olanı, değişemeyecek olandan ayırmak içindir (Dalby, 1991:266).

Toplumda doğrudan gözlenemeyen ilişkileri ve yapıları ortaya koyacak olan bilgi toplumsal aldanışları ve illüzyonları ortadan kaldıracak, yanlış inanışlar ya da koşullanmaları ve onun toplumsal sonuçlarını açık hale getirecektir. Bir başka deyişle kuramsal olan bilgi aldanışları açığa çıkarması, kaçınılmaz olarak beraberinde bir eleştiri getirecektir.

Eleştirel kuramın bilgisi, insanlardan yabancılaşmış, durumu dıştan betimlemekle yetinen bir bilgi olmayacağı, insan eylemini kurucu ve bu eylemin sonuçlarını değerlendirici (reflexive) nitelikte olacağı için, eleştiri sadece bilgi düzeyinde kalmayarak eyleme, toplumdaki aktivitelere yansıyacak ve bir toplumsal eleştiri niteliği kazanacaktır.

3) Eleştirinin Neye Göre Yapıldığı: Eleştirel kuramlar eleştirilerini dıştan konulmuş bir amaca ya da kritere göre yapmıyorlar. Eğer böyle yapmış olsalardı, pozitivizmin araçsal akılcılığından kurtulamamış olurlardı. Pozitivizmin araçsallaşmış akılcılığı içinde insan yaratıcılığını kaybetmiş ve pasifleşmiştir. Adorno'nun tanımıyla öznesizözne haline gelmiştir. Bu halde eleştiri sadece araçların etkinliğinin tartışmasına indirgenmiştir (Dews, 1987:224, 227). Oysa özneye özneliğini geri veren, kendi üzerinde düşünen akılcılıkta, eleştirinin neye göre olduğu içsel olarak ortaya çıkıyor. Bu toplumun kendisini tanımlama (self-definition) ortamını yaratmasıyla sağlanıyor. Bunu gerçekleştiren de, demokrasi içinde, geri beslemeli (reflexive) dönüşümün olanaklı kılınmasıdır (Tester, 1992:144).

Eleştirinin neye göre yapılacağı konusunda sadece onun toplum içinden kaynaklandığını söylemek yetmez. Yanlış anlamlara kurban olmamak için bu eleştirinin pragmatik bir yönelimi olmadığını da açıkça söylemekte yarar vardır. Eleştirel kuramlarda kastedilen eleştirinin varolan yapı içinde herhangi bir şeyin daha etkili iş görmesiyle ilgisi yoktur. Toplumların problemleri de çoğu kez içten kaynaklanır. Ama bu problemleri, toplumsal yapıları sorgulamadan, bu yapıların koşulları içinde çözmeye çalışmada hiçbir eleştirel kuramsal yan yoktur (Dalby, 1991:266).

Eleştiri toplumsal yapıdaki aldatışları ortaya çıkarmak içindir. Bu eleştiri toplumda özgürleştirici "reflexive" spiralin işleyişini başlatmaya dönük olacaktır. Eleştirel kuram ve buna dayalı toplumsal pratik, toplumun daha derinden kavranmasını olanaklı kılarak, yeni pratiklerin, yeni toplumsal ilişkilerin gelişmesini sağlayacak ve dönüşümü hızlandıracaktır.

Eleştirel kuramda, başlatılan bu oluşumun, ne tarihsel materyalizmde olduğu gibi ulaşması öngörülen bir ereksel durağı ne de modernizmin öngördüğü gibi izleyeceği bir evrimsel çizgi vardır. Özgür toplumun kendi dönüşümüyle tarih içinde varacağı noktalara razı olunmaktadır.

Bu özgür toplumun engellenmemiş dönüşümüne razı oluşun altında insanın niteliklerine bir güven bulunmaktadır. Açıkça olmasa da insan üzerine bazı ontolojik kabuller yapılmaktadır. İnsanın bir özgürlük arayışı olduğu, bu özgürlük

ortamının onun kapasitelerini kullanmasına yol açacağı, insanların bir tür eşitlik ve hakçalık arayışı içinde bulunacağı varsayılmaktadır. Eğer insanların bu niteliklerinin bulunduğu varsayılabiliyorsa, engelleri kaldırılacak bir toplumda, dönüşümler sonrasında ortaya çıkacak toplumsal yapının bazı nitelikleri hakkında kestirimlerde bulunabilecektir. Bu demokratik ve eşitlikçi bir toplum olacaktır. Buna Frankfurt Okulu sınıfsız toplum (Slater, 1989:58) derken, Bhaskar (Bhaskar, 1991:10-15) sosyalist, Tester (Tester, 1992:11, 144) sivil toplum diyecektir. Ama bu kestirim sadece bir beklentidir. Toplumun dönüşüm sürecine müdahale için hiçbir gerekçe oluşturmayacaktır. Ayrıca bu varılacak nokta, eleştirel düşüncenin ortadan kalkacağı bir aşama olarak da düşünülmemelidir. Eleştirel düşünce yok olmayacak, yeni içeriklerle, yeni zenginliklerle varlığını sürdürecektir. İnsanların hayal gücü sürdükçe değişme sona ermeyecektir.

4) Eleştirel Kuramların Epistemolojik Yaklaşımı: Eleştirel kuramların bilgisi toplumda neyin değiştirilebileceği ve değişmesi gerektiğini, toplumdaki geçerli dönüşüm sürecinin ya da mekanizmalarının ne olduğunu ortaya koyacaktır. Bu bilgi tek kişi tarafından elde edilebilecek bir bilgi değildir. Toplumsal olarak elde edilebilecek, üretilebilecek bir bilgidir. Tüm inanışlar, kavramlar ve onlardan anlaşılanlar toplumca üretilmektedir.

Toplum tarafından üretilen bu bilgi görelidir. Eleştirel kuramlar epistemik görelilik ilkesini kabul etmektedir. Bu kabul, ontolojik kabulleriyle yakından ilişkilidir. eleştirel kuramlar ontolojik olarak toplumun açık, yani dönüşen bir yapı olduğunu kabul ettiği için, bunun bilgisinin de geçici olacağını kabul etmek durumundadır. Tarihsel zamanın dışında, ne bir doğruluk değeri, ne de rasyonellik kriteri olabilir. Bu nedenle belki de eleştirel kuramlardan, üzerinde çok uğraşılmış, işlenmiş açıklamalar beklememek doğru olur.

Gerçekçi eleştirel kuramlar, toplumsal olaylar ve onlara ilişkin söylemler düzeyinde, bir toplumsal gerçeğin varlığını kabul ederler. Böyle gözlemlenebilen bir dış dünyanın varlığı kabul edilince, bu kuramcıların deneyselci (empricist) bilim anlayışından farklılığa açıklık getirmek gerekir. Eleştirel kuram toplumsal gerçekliğin doğrudan gözlemlenemeyen, kavramsal olarak kurulması gereken yapılarını açığa çıkarmak istediği için, deneyselciler gibi gözlemden çıkarsanan genellemelere dayanması sözkonusu olmaz. Bu halde kuram ya da kurama ilişkin varsayımları gözlem öncesinde varolacaktır. Gözlemin rolü, kuramın soyutlamaları üzerinde bir tür kontrol yapmak içindir. Ne kuramı başlatır, ne geçerliliğini, ne de geçersizliğini gösterir (Woodiwiss, 1990:8-11). Buna bağlı olarak da eleştirel kuramlar, deneyselci pozitivistik kuramlardan farklı bir nedensellik anlayışına sahip olmaktadırlar.

Eleştirel kuramların toplumbilim pratiğinde uygulanmasına yol gösterecek metodolojileri geliştirenler, kavramsal olarak kurulan ve bir toplumsal olguyu yaratıcı nedenleri genellikle iki farklı soyutluk düzeyinde ele almaktadırlar. İlk kademede mekanizmalara, ikinci kademede ise yapılara yer verilmektedir. Eleştirel

kuram, ilgilendiği olgunun ortaya çıkışını bu mekanizmalar ve yapılar yardımıyla açıklayabilmeli ya da hikâyesini kurabilmelidir. Burada doğurucu (generative) bir nedensellik anlayışı vardır (Sayer, 1992:232, 241).

Böyle bir açıklama biçimi ve bilginin toplumsal olarak üretilmiş olması daha önce de üzerinde durduğumuz üzere gözlemle kontrol edilme gerekliliğini ortadan kaldıramayacaktır. Eleştirel kuramın nedensel açıklamasının geçerliliği neo-pozitivizmin nedensellik anlayışında olduğu gibi olguların çok sayıda tekrar edilmiş olmasına bağlı olmayacaktır. Eleştirel ve reflexive bir toplumsal dönüşüm kuramının görgül sınamasının dönüşümü gerçekleştirmiş olmasıyla yapılabileceği söylenebilir. Ama böyle çok sıkı bir geçerlilik ölçütünü kullanmak doğru olmaz. Dönüşümün gerçekleşmemiş olması her zaman kuramın ortaya koyduğu doğurucu mekanizmaların ya da yapıların etkileme güçlerinin bulunmadığının bir göstergesi olarak alınamaz.

Eleştirel öğelerin bir etkileme gücü olmasına karşın dönüşüm gerçekleşmemiş olabilir; bununla ilgili farklı nedenler ileri sürülebilir. Bu nedenlerden biri, toplumsal olguların çok nedenli olmasında, bir diğeri aşırı belirlenmiş olmasında bulunabilir. Bir mekanizma ve yapı aynı tür etkiler yaratmasına karşın değişik koşullarda farklı sonuçlar doğurabilir.

Eleştirel kuramın açıklamalarını dayandırdığı bu etki yaratan dönüştürücü mekanizmalar ya da yapıların, toplumun normal olarak işlediği, kendini yeniden üretebildiği dönemlerde kavranabilmesi ve sergilenebilmesi genellikle zordur. Kriz dönemlerinde bu mekanizmaların ya da yapıların kavranabilmesi kolaylaşacaktır. Daha önce kısmen üzerinde durduğumuz üzere bu mekanizmaların her zaman aynı etkiyi yapmadığı, toplumun ancak özel durumlarında beklenen etkileri yaratabildikleri, yani etkilerinin olumsal (contingent) olduğu kabul edilirse, bu mekanizmaların ya da yapıların toplumda etkili olduğu anlar bilimsel analizlerin özel önem verdiği dönemler olacaktır.

Eleştirel kuramın nedensellik anlayışı üzerinde durdukları ve bunun sınanmasının olumsallık anlayışı içinde yapılabileceğini belirttikten sonra bilginin "öznellikler arası" (intersubjective) niteliği üzerinde durmak gerekir. Bilginin "öznellikler arası" olması gerçeğin varlığına ya da yokluğuna ilişkin bir sav değildir. Lacan'ın dediği gibi gerçek her zaman vardır. Fakat sorun ona ulaşabilmektedir. Bilgi, "öznellikler arası"na dayandığından, ama "öznellikler arası" oluşan bir şey tanımı gereği nesnelleştirilemeyeceği için gerçeğe de tam olarak ulaşılamayacaktır (Dews, 1987:234, 244).

Ama bu "öznellikler arasına" dayanma zorunluluğunu ortadan kaldırmaz. İnsanlar içinde yaşadıkları toplumun bilişsel ve kavramsal kaynaklarını kullanmadan, ilgilendikleri yapının ya da mekanizmanın işleyişinin ve pratikte onu etkileyebilme yollarının bilgisini edinemezler. Başka bir deyişle insanların dünyayı anlayabilmeleri ancak birbirlerini anlamaları halinde olanaklıdır.

5) Öznellikler arası'na (intersubjective) Dayanmanın Sonuçları: Bilginin top-

lumsal olarak üretildiği, toplumun da sürekli olarak değiştiği kabul edildiği için göreceli bir epistemolojik konumun benimsendiğini görmüştük. Bilgiye böyle bakılması halinde üretilen bilginin ancak belli bir süre için geçerli olacağını kabul etmek gerekmektedir. Eleştirel kuramları geliştirenler, bilginin tarihselliği ve geçiciliği üzerinde dururken, ancak belli bir mekân (yöre) için geçerli olacağı üzerinde durmamaktadırlar. Oysa zaman ve mekânın epistomolojideki konumları simetriktir. Biri için söylenen diğeri için de geçerli olacaktır. Yani bir bilgi zaman bakımından nasıl bir süre için geçerli ise aynı şekilde beli bir mekan için geçerli olacaktır. Toplum tarafından üretilen bilgi ancak o toplumun sınırları içinde geçerli bulunacaktır. Bu bilginin toplumun tanımlandığı alana bağlı bir göreliliği olacaktır. Böyle bir alanın sınırının nasıl belirleneceği pratik bir sorundur. Pratiğin bu sorusuna verilebilecek yanıtlardan biri ulus-devletin sınırları olabilir. Ama eleştirel toplum kuramlarını geliştirenler genellikle mekândaki bir sınırlanmışlıktan söz etmiyorlar. Tersine Bhaskar bir enternasyonalizmden söz ediyor. Bu epistomolojik bir tutumdan çok dünyanın bugünkü gerçeğinin doğurduğu bir pratik sonuç dolayısıyladır. Günümüz toplumunun belirleyici yapısal özelliklerinden biri kapitalizm olarak görülmektedir. Günümüzde kapitalizm uluslararası geçerliliği olan bir yapıdır, dönüştürülmesi de ancak bu ölçekte olanaklıdır. Eleştirel kuramların çoğunda ortak olan anti-kapitalist özellik, bilginin mekânsal göreliliği üzerinde yeterince durulmayışının, başlıca nedeni olmaktadır denilebilir.

Eleştirel kuramların ontolojik ve epistemolojik kabullerinin bir başka sonucu toplumsal kuramların büyük ölçüde bağlam-bağımlı (context-dependent) olmasıdır. Burada bağlam-bağımlılık çoğu kez yapıldığı gibi doğa bilimlerinin bağlam-bağımlı olmayan (nomolojik), toplumbilimlerinin bağlamsal (contextual) olduğu savına dayandırılmamıştır. Sayer'in olguları, olayları bağlam bağımlı olanlar ve olmayanlar diye sınıflamasına dayanılmaktadır (Sayer, 1991:287). Örneğin bir kimyasal reaksiyon bağlama bağımlı değildir. Oysa diğer bazı olaylar ya da olgular vardır ki ortamda bulunan birçok faktörden etkilenerek değişik biçimlerde gerçekleşebilmektedir. Bu olguların niteliği yeni eklemlenmeleri ya da etkilenmeleri kaldırma kapasitesine sahiptir. Bu olguların sadece toplumbilimler alanına özgü olduğunu söylemek de doğru olmayabilir. Örneğin kapitalin işleyişi daha az bağlam-bağımlı iken siyasal ideolojiler bulunduğu ortamdan etkilenmeye daha açıktır.

Eleştirel kuramlar, insanların "öznelliklerarası"na dayanarak oluşturdukları bilgilere göre toplumun dönüştüğünü kabul ettiğine göre, toplumsal olguların çevreden etkilenme kapasitesinin yüksek olduğunu yani bağlam-bağımlı olduğunu kabul etmenin özel önemi olduğu düşünülebilir. Olguların bağlam-bağımlı olması insanların "öznellikleri-arası" uyuşumlarına göre açıklanan isteklerine bağlı olarak biçimlenmesine olanak vermesi demektir. Toplumun örgütlenmesinde aslında bağlam-bağımlı olan belli yapıların ve mekanizmaların bu özelliğinin gizlendiği, insanların değişiklik taleplerinin bu yolla ellerinden alındığı söylenebilir. İnsanların

söyleşmesinde bağlam-bağımlılığın gizlenmesi önemli bir işlev görmektedir. Çoğu kez toplumsal süreç kavramı da böyle şeyleştirici bir biçimde kullanılmaktadır (Vayda-McCay-Eghenter, 1991:318-331). Bu nedenle eleştirel kuramın en önemli uğraşlarından birinin bağlam-bağımlı olanı açığa çıkarmak olacağı söylenebilir.

Bağlam-bağımlı olanın açığa çıkarılma gereğini söylemek tek başına yeterli olmayabilir. Bununla birlikte tüm olguların ve olayların bağlam-bağımlı olarak düşünülüp düşünülemeyeceğine, bunun bir iradecilik sapmasına yol açıp açmayacağına da açıklık kazandırmak gerekir. İradecilik konusunda üç tür sınırlandırmadan söz edebilir. Bunlardan birincisi bağlam-bağımlılığın kendi bünyesindeki sınırlamadır. Bağlam-bağımlılığa olanak veren eklemlenmeye açık olma kapasitesinin sınırları vardır. İkincisi farklı derecede bağlam-bağımlı olguların birarada bulunmasının düşünülmesiyle kavranabilir. Bu olgular birbirlerine kademeli olarak sınırlar getirecektir. Üçüncüsü ise toplumda bağlam-bağımlı olan ve olmayan olguların birlikte bulunmasını kabul etmektir.(*) Bu halde bağlam-bağımlı olmayan olguların bazı sınırlar koyacağı düşünülebilir.

Bağlam-bağımlı olmak kişisel eylem düzeyinde ele alındığında ise subjektifikasyonla (öznelleştirme) ilgilidir. Başka bir deyişle insanın seyleşmiş olarak değil insan olarak düşünülmesinin sonucudur. Eylemin bağlam-bağımlılığını kişilerin sadece zaman ve mekanda farklı noktalarda bulunmasına değil zaman ve mekânda bulundukları konumlara yükledikleri anlamlar bakımından da yorumlamak gerekir. Böyle bir yorum, insanın zamansallık (dünyanın gelişmesinde içinde bulunan an, insanın kendi yaşam döngüsünde bulunduğu yer ve bunlara yüklediği anlam) ve mekânsallık (içinde yaşadığı yere yüklediği anlam) özelliğini kabul etmek demektir (Simonsen, 1991:417-431).

Eleştirel kuramların bilginin öznelliklerarasına dayanarak oluşmasına ilişkin kabulünün bir başka sonucu, bu bilginin bir illüzyon ya da aldanma olma olasılığının yüksek bulunmasıdır. Burada sözkonusu olan yanılsama neo-pozitivizmin her bilimsel önermenin yanlış çıkarılabileceği ilkesinden farklı bir şeydir. Burada bilimsel etkinliğin gerçeğe yaklaşımdaki başarısızlığı değil, toplumsal yapının ve işleyişinin yarattığı yapısal bir yanılsama sözkonusudur.

Değişik eleştirel kuramcılar tarafından farklı biçimde ifade edilmiş olsa da, bu yanılsamaların iki kaynağı vardır. Bunlardan birincisi toplumsal sistemin varolan yapısının işlerliği için gerekli olan ve bu işlerliği sürdürmeye yönelmiş yanılsamalardır. İkincisi ise öznelliklerarasının sağlanmasında aracı olan dil ve onunla kurulan iletişimin (communication) yapısal özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Eleştirel akılcılığın bunlardan birincisini ortadan kaldıracağı beklense bile ikincisini ortadan kaldırması beklenemez.

(*) Değişik araştırmacılar, makro ya da büyük ölçeklerdeki olguları zorunlu ilişkiler içinde, mikro ya da küçük ölçeklerin olgularını bağlam-bağımlı olarak düşünmek eğilimindedir (Pratt, 1989). Sayer, a.g.m.'de bu görüşe karşıdır ve her iki ölçekte de her iki tür ilişkinin olabilirliğini kabul etmektedir.

İnsanlar toplumda dille iletişim kurarlar. İletişim sadece bir kişinin bilincinde olan bir anlamın diğerinin bilincine eşdeğer olarak aktarılması demek değildir. Toplumsal ilişki sırasında anlam sistemleri konusunda sürekli bir pazarlık cereyan etmektedir. Bu anlam sistemleri sürekli yeniden tanımlanan bir uzlaşım içerisindedirler. Toplumsal Sistem içinde hakimiyet ilişkileri sadece maddi kaynakların dağıtımının denetlenmesi yoluyla kurulmamakta aynı zamanda da bu ilişkileri haklı ya da gerekli gösterecek anlam sistemlerinin üretilmesini gerektirmektedir. Bu nedenle "öznelliklerarası"ndaki uzlaşım sadece toplumun bilgisini elde edebilmek için epistemoloji açısından gerekli değildir. Aynı zamanda da toplumun işleyişi ya da bütünlüğünü koruması için gereklidir.

Eleştirel kuram toplumların eleştirilerek dönüşümünün hızlandırılması gerekliliğini kabul ettiğinden, toplumda iletişimle oluşturulan anlam sistemleri üzerinde sağlanan uzlaşımların eleştiriye konu olması gerekliliğini kabul etmek durumundadır. Eleştirel kurama göre bir toplumsal ilişkinin sürdürülmesi çoğu kez karşılıklı olarak doğru anlamalardan çok, yanlış anlamalar dolayısıyla gerçekleşmektedir. Toplumsal ilişki içinde, pek çok kavram gücünü açıklığından değil belirsizliğinden almaktadır. Bu tür yanlış anlama ya da belirsizlik alanları eleştirel kuramcıların varolan yapıları ortaya koyabilmeleri, kavrayabilmeleri için verimli çıkış noktaları olmaktadır.

Toplumsal olguların kavram bağımlı olduğunu ve anlamaya dayandığını söylemek bunların mutlaka bir toplumsal uzlaşmayı içermesi demek olmayabilir. Anlama bazı durumlarda toplumsal çatışmayı da başlatabilecektir. Ayrıca varolan çatışmaların sürdürülebilmesi toplumda değişik anlam sistemlerinin aynı anda yeniden üretilmesi halinde olanaklıdır. Her iki halde de değişik bakımlardan toplumda bir uzlaşma bulunmayacaktır.

Adorno, Habermas gibi eleştirel kuramcılar dilin ve iletişimin toplumun yapısına bağlı olmayan sapmaları üzerinde de ayrıca durmaktadırlar. İletişimde yalnız eşanlamların bir kişinin bilincinden diğerine aktarımı gerçekleşmemekte, aynı zamanda iletişim içindeki partnerlerin farklı kimliklerini korumasına da olanak verilmektedir. Habermas'a göre iletişimin bu niteliği insanları şeyleşmekten korumaktadır. Başka bir deyişle öznelliklerarasının bu alanı içinde bir paradoksu barındırmaktadır. Bir yandan ayrılığı kurmakta öte yandan farklılığı korumaktadır (Dews, 1987:234-244).

Habermas ve Lacan konuşmanın, iletişimin bir başka ikili yüzüne daha dikkati çekmektedirler. Her konuşma gerçekte iki farklı düzeyde gerçekleşmektedir. Birincisi olaylar, nesneler üzerine olan bilginin aktarıldığı düzeydir. İkincisi ise meta düzeydir. Meta düzey birinci düzeyde aktarılan bilginin geçerlilik alanına ilişkindir. Öznelerarası anlayışın esas olarak kurulduğu düzey budur. Bu ikinci düzeyde anlaşma olmadan birinci düzeydeki iletişimde bir görüşbirliği sağladığından emin olunamaz. Her ne kadar bu ikinci düzey, iletişimin tarafları arasında eşitsizlik bulunduğunda, önemli sapmalara neden oluyorsa da, toplumun işlerliği

açısından böyle bir algılama yapısına gerek vardır (Dews, 1987:234-244).

6) Eleştirel Kuram Pratiği Etkileme Sorununa Nasıl Yaklaşıyor? Eleştirel kuramın kendi üzerinde düşünen yaklaşımı içinde bilmek ve uygulamak çok sıkı bir ilişki içindedir. Bilginin varolan dış dünyayı doğru "temsil" etmesinden geçmemekte, dönüşümü gerçekleştirmesiyle kurulmaktadır. Bu anlamda gerçeğe ulaşma kuramsal değil pratik bir sorundur.

Bilgiye bu biçimde yaklaşmış olmasına karşın, eleştirel kuramın uygulamaları daha çok niye devrimlerin gerçekleşmediğini, dönüşümlerin sağlanamadığını açıklamaya yönelmiştir. Mücadele pratiğine yol gösteren bir okul niteliğini kazanamamıştır. Oysa eleştirel kuramların toplumsal hareketlere yol göstermekte kullanılması hemen akla gelen bir beklentidir. Kuramın şimdiye kadar üzerinde durduğumuz yapısı bu konuda birçok ipucu vermektedir. Eğer toplumun kendisini yeniden üretme mekanizmalarına açıklık kazandırılırsa, bu yeniden üretim biçiminden kaybı olanların durumlarını doğru değerlendirmelerine olanak sağlayabilecek bir bilgilendirilme gerçekleştirilirse, bu konuda önce belli bir grup içinde sağlanan görüş birliği, yani öznelliklerarasılık demokratik mücadele içinde genişletilerek, istenilen dönüşümü sağlayacak bir siyasal güç ortaya çıkarılabilecektir.

Eleştirel kuram bize siyasal pratik için dilden, kültürden başlayarak, ekonomik mekanizmalara kadar uzanan çok geniş bir alanı siyasal eyleme açmasına karşın belli bir eylem stratejisi önerememektedir. Bu da eleştirel kuramın bilim anlayışıyla yakından ilişkilidir. Buna göre daha önce de üzerinde durduğumuz üzere toplumsal olguların büyük ölçüde bağlam-bağımlı (contextual) olduğu kabul edildiğinden her eylemin ya da toplumsal hareketin stratejisinin de kendi bağlamı içinde katılanlarca öznelerarası olarak belirlenmesi gerekecektir. Böyle olunca da, önerebildiği, bir stratejiden çok bir yaklaşım olmaktadır.

7) Eleştirel Kuramlarda Toplumun İç Bütünlüğüne Nasıl Yaklaşılmaktadır? Bu konudaki kabuller toplumda nasıl bir değişme süreci öngörüldüğüyle yakından ilişkilidir. Eğer bir toplumsal yapıdaki iç belirleyiciliklerin ne kadar yüksek olduğu, toplumun ne kadar sıkı bağlı bir bütün oluşturduğu düşünülüyorsa, o toplumda değişmenin de o kadar zor olacağını kabul etmek gerekir. Böyle bir sistemde değişme ancak bir devrimle gerçekleşebilecektir. Tersine bir toplumda ne kadar sürekli bir dönüşüm olduğu düşünülüyorsa, o kadar esnek bir iç yapının varlığını kabul etmek gerekecektir.

Frankfurt Okulu'nun ilk nesil eleştiri kuramlarında öngörülen toplumsal değişme biçimi devrim olmasına karşın, yine de toplumun değişik öğelerinin birbirini sıkı olarak belirlemekte olduğu kabulünden bir uzaklaşma görülmektedir. Örneğin Adorno tarihsel gelişmenin toplumların iç tutunumunu (coherence) azaltıcı yönde olduğunu söylemektedir. Habermas gibi ikinci nesil eleştirel kuramcılar ise açıkça böyle bir bütünlüğün olamayacağı üzerinde durmaktadır. Çağdaş, dolayısıyla çok farklılaşmış, ekonomi ve yönetim sistemleri yarı-otonom hale gelmiş top-

lumlarda tam bir fonksiyonel bütünlüğün kurulamayacağını belirtmekte, buna dayanarak da toplumun kendini yansıtan (self-reflecting) ve kendini belirleyen (self-determining) bir özne (subject) olarak düşünülmesinin doğru olmadığını söylemektedir. Bunun yerine toplum içinde demokratik dönüşümün yaşanabilmesini, belli iletişim odakları çevresinde yoğunlaşarak, totaliter savlara başvurmadan, oluşturdukları öznelliklerarasılıklarını yaşama geçiren toplumlar olmasına bağlı görmektedir (Dews, 1987:227).

Burada akla gelebilecek bir soru bağlam-bağımlılık ile iç bütünlüğü yüksek olmayan toplum yapısı arasında bir ilişki olup olmadığıdır. Bağlam-bağımlılık ile iç bütünlüğü yüksek olmayan toplum arasında iki yönlü değil tek yönlü bir ilişki vardır. Bağlam-bağımlı olan ya da bağlam-bağımlı olmayan olguların her ikisine de dayanarak iç bütünlüğü yüksek sistemler kurulabilir. Oysa, iç bütünlüğü olamayan bir sistemde bağlam-bağımlı olmayan olguların gerçekleşme olasılığı düşük kalırken, bağlam-bağımlı olguların gerçekleşme olasılığı azalmayacaktır.

8) Eleştirel Kuramlar Toplum İçin Nasıl Bir Gelecek Öngörüyor, Öngörülen Gelişmenin Bir Yönü Var Mıdır? Eleştirel kuramın topluma ilişkin ontolojik varsayımlarında, sürekli olarak üzerinde düşünülerek geri beslemelerle dönüşen bir toplum sözkonusudur. Daha önce de üzerinde durduğumuz üzere, bu dönüşüm sonunda ulaşılacak ereksel (teleologic) bir varış noktası ya da izlenecek evrimsel bir çizgi yoktur. Ama açıkça yapılmamış olsa da insana ilişkin varsayımlar sonucu toplumun daha özgür ve eşitlikçi yönde gelişmesi beklenmektedir.

Burada kullanılan eşitlikçi kavramına bir açıklık getirmekte yarar vardır. Eleştirel kuramın ontolojik kabulleri arasında farklılaşmanın da yer aldığı düşünülürse, burada mutlak bir eşitliğin sözkonusu olmayacağı ortaya çıkar. Buradaki eşitlikçi gelişmeyi toplum içinde insanlar arasındaki ilişkilerin asimetrik tek yönlü bağımlılık ilşikisinden, simetrik karşılıklı bağımlılık ilişkisine geçilmesi olarak yorumlamak doğru olur.

Bu toplum aklın kendi üzerinde düşünmesiyle (reflexive) kurulmuş, gelişmesi o toplumun insanlarının isteklerinden etkilenerek biçimlenen, demokratik bir toplumdur. Bu toplumda içinde hiçbir gelişme yönü bulunmayan buna bağlı olarak da her düşüncenin her söylemin meşru görüldüğü bir demokrasi anlayışı var mıdır? Bu soruya iki adımda yanıt vermek doğru olur. Birinci adım reflexive akılcılığın gelişmesiyle yarattığı büyük kopuşa dayanılarak atılabilir. Eleştirel kurama dayanarak temellendirilen bir demokrasi ile aklın kendi üstünde düşünmesi yolunu kapayan düşünceleri bağdaştırmak olanağı bulunamaz. Örneğin eleştirel kuramlar, toplumsal düzeni, toplum dışı, insan üstü ilâhî güçlerin koyduğu söylenen değişmez ilkelerle açıklayan düşünceleri, ideolojileri, daha başlangıçtaki ontolojik kabulleriyle dışlamaktadır. İkinci adımda, kendi üzerinde düşünen aklın işleyişiyle, öznelliklerarası görüş birliğiyle oluşan bir toplumun, bu demokrasisi içinde yönsüz bir çalkantıdan çok, daha eşite, daha özgüre doğru bir ilerleyiş içinde olacağı söylenebilir. Bu öngörüde daha önce de üzerinde durduğumuz üzere

insanın niteliklerine ilişkin iyimser bir bakış açısı hakimdir. Bir toplumda bir ilişkinin içyüzü bir kez ortaya konuldu mu ya da öznelliklerarası düzeyde demistifikasyonu gerçekleştirdi mi, burada oynanan oyunun aşılabileceği ve bir daha geri dönüşün olmayacağı ya da aynı oyunun tekrarlanmayacağı beklenmektedir.

III. Eleştirel kurama değişik toplumbilim kuramları nasıl eklemleniyor?

Bugün çok "araştırma programlı" ya da çok "paradigmalı" bir toplumbilimleri dünyasında yaşıyoruz. Toplumbilimleri alanında birçok gelişme oluyor. Bunların bir kısmı doğrudan eleştirel kuram'ın kapsamı içinde gelişiyor, bir kısmı ise başka bir alanda gelişmiş olsa da eleştirel kurama kolayca eklemlenebilecek özellikler taşıyor.

Bu yazının başında yaptığımız tartışmada eleştirel kurama meta düzeyde yaklaşıldığı için, bu düzeyden toplum kuramı düzeyine nasıl geçileceği üzerinde ayrıca durmak gerekmektedir. Bunu yapabilmek için de bu bölümde değişik toplumbilim kuramlarının eleştirel kurama nasıl eklemlenebildiği ele alınacaktır. Böyle bir deneme bize eleştirel kuram çerçevesi içinde ne kadar zengin bir çeşitlilik yaratabileceğini gösterecektir.

Bu yazının sınırlarını çok genişletmemek için ayrıntıya girilmeyecek sadece değişik kuramların meta eleştirel kurama eklemlenebilme olanaklarının gösterilmesiyle yetinilecektir.

Meta eleştirel kurama eklemlenme biçimlerini üç farklı düzeyde ele almak olanaklıdır. Bunlardan birincisi toplumsal sistem düzeyindeki kuramlardır. Eleştirel kuramın daha önce üzerinde durduğumuz nitelikleri onu toplumsal sistem düzeyinde bireyi şeyleştirmeyen, ama toplumu da bireyin iradeciliğine teslim etmeyen bir kuram anlayışına itmektedir. Bu kuram, toplumun bir yandan kendisini yeniden üretirken bireyi etkilediğini, sınırladığını gösterirken, öte yandan bireylerin eylemleriyle değişebilmesi için kapıların açık kalmasına olanak verecektir.

İkincileri ise toplumda ilişki içinde bulunan bireyin yanılsamalara itilişinin yollarını, mekanizmalarını ortaya koyan kuramlardır. Bu yanılsamalar genellikle iletişim yoluyla oluştuğu için iletişim konuları üzerinde durmaktadırlar.

Üçüncü grup ise, yanılsamaların dayandığı kavramsal çerçeveyi oluşturan bu yanılsamalara bir ölçüde kararlılık kazandıran söylemleri çözümleyen yaklaşımlardır.

Bu üç grup içinde çok sayıda kuram yer almaktadır. Ama herbirinde toplumsal değişme ve dönüşme ile ilişki kurulduğundan, açık ya da gizli olarak güç ya da iktidar kavramlarıyla da ilinti kurulmaktadır.

Birinci gruptaki kuramların eklemlenme biçimi için değişik örnekler verilebilir. Bunlardan ilki Frankfurt Okulu'nun yaklaşımında görülebilir. Bu okul Marksist teoriyi benimsemiştir. Değişme devrimle olacaktır. Bunun sağlanması ise yeni

sınıfların iktidara geçmesiyle gerçekleşecektir. Yeni sınıfların iktidarı ise bu sınıf içindeki bireylerin sınıf bilincine sahip olması, bu bilincin eylemlerini yönlendirmesiyle sağlanacaktır. Bireyin eyleminden toplumsal değişmeye geçiş sınıf kavramı yardımıyla kurulmaktadır. Bu nedenle de sınıf bilinci ve bunun yanılsamasının başlıca kaynağı olan "kültür endüstrisi", Adomo'nun olsun Marcuse'nin olsun çalışmalarının esas ilgi odağını oluşturmuştur (Bottomore, 1989:16, 17).

Bu düzeydeki bir başka örnek Habermas'ın "Toplumun Eleştirel İletişim Kuramı"ndan verilebilir. Habermas toplumu "yaşam dünyası" (life-world) olarak kavramlaştırıyor. "Yaşam-dünyası" kültürle iletilen ve dilsel olarak organize edilmiş yorumlayıcı kalıpların birikimidir.

Habermas'ın yaşam dünyasının üç yapısal öğesi vardır. Bunlar kültür, toplum ve kişiliktir. Bu üç bileşenin yeniden üretimiyle "yaşam-dünyası" yeniden üretilmiş olmaktadır. Bunlardan birincisi, kültürel yeniden üretimdir. Bireyin dünya görüşünü biçimlendirmektedir. İkincisi toplumsal bütünleşmedir. Toplumun kurumsal yapısı, normları ve kurallarının yeniden üretimidir. Üçüncüsü ise toplumsallaşmadır. Bireyin kimliğini ve kendisini ifade etme biçimini belirler ve geliştirir.

Bireyin toplumsallaşma içinde kendisini yeniden üretimi, kültürel ve toplumsal yapı içinde olur ve onlara olumsal (contigent) olarak katkıda bulunur. Bu üç alan da sırasıyla iletişimsel eylemin anlama, koordinasyon, sosyalizasyon yönleriyle ilişkilidir. İletişim ise konuşma eyleminin yapısal bileşenleri; aktardığı bilgi, ifade biçimi ve aktardığı duygu ile gerçekleşir. İletişimsel eylemin özelliklerinin "yaşam dünyasının" üç bileşeniyle karşılıklı tekabüliyeti, ona hem işlevini görme, hem de "yaşam dünyası" sembollerinin yeniden üretimi için uygun ortam olma olanağını vermektedir.

Habermas modern toplumlarda, para ve siyasal güç kullanımı bakımından, kapitalist ekonomik sistem ve rasyonel devlet yönetimi olarak bir farklılaşma ortaya çıktığını; her ikisinin de "yaşam dünyasına" para ve siyasal güç kullanılışının kurumsallaşması yoluyla kaynaştırıldığını söylemektedir. Yani "yaşam dünyasının sembolik yapısı" ekonomi ve devletin yönetiminin işlevsel zorunluluklarıyla ilişkilidir. Bu bağlantı yasal sistem ve hane halklarınca kullanılmaktadır. Ekonomi ve yönetim sisteminin hakimiyeti "yaşam dünyasının" başarıyla kendisini yeniden üretebilmesiyle gerçekleşmektedir. Bunda uğranılan başarısızlık krizin doğmasına neden olmakta, anlamların yitirilmesi, meşruiyetin kaybı, kollektif kimliklerin kararlılığını kaybetmesi, güdülerin yok oluşu vb. ortaya çıkmaktadır.

Habermas'a göre, kültürel yeniden üretim, toplumsal bütünleşme, ve toplumsallaşma yoluyla bireylerin yaşamına sızan, o yaşamı adeta işgal eden etkiler, toplumdaki hakimiyetin temel kaynağı olmaktadır. Güç mücadelesi, siyasal mücadele bu alanların hepsinde birden yürütülmelidir. Demokratik toplum ancak bu alanların hepsinde yürütülen mücadelelerle kurulabilecektir (Habermas, 1979; Forester, 1980:275-289).

Eleştirel kuramla sistem düzeyinde eklemlenen bir başka kuram Giddens'in yapılanma (structuration) kuramı olmuştur (Giddens, 1979). Giddens'in toplumsal sistemlere, toplumsal yapı ve bireyin eylemi ikilemi içinde bakan ele alışlara karşı çıkan yaklaşımı, eleştirel kuramcıları çok etkilemiştir. Bhaskar'ın kuramı üzerinde bu etki çok açıktır. Giddens'in kuramında yapı bireylerin pratiklerin hem ortamı, hem de sonucudur. Toplumda eylem yapan her bireyin üyesi olduğu toplumsal sistem hakkında bilgiye sahip bulunduğu, kendi eylemiyle, hem o sistemi oluşturduğu, hem de yeniden ürettiği kabul edilmektedir. Bu kuram toplumsal sistemin ve bireyin, bireyin eylemiyle sürekli olarak yeniden üretildiği anlayışından yola çıkmaktadır. Kişi ve toplum birbiriyle kaynaşmış tek bir deney içinde yeniden üretilmekte ve birlikte değişmektedirler.

Giddens'in kuramında bireyin bir toplumsal pozisyonu vardır. Bu pozisyonun toplumdaki kişi için tanımladığı haklar ve sorumluluklar bulunmaktadır. Bunları içselleştirdiği bir kimlikle taşımaktadır. Birey bu rolünü varolan toplumsal yapı içinde gerçekleştirmeye çalışacaktır.

Giddens'de toplumsal yapıdan çok toplumsal sistemin yapısal özelliklerinden söz edilmektedir. Bunlar bireyin uyacağı kurallar ve yararlanacağı kaynaklardır. Birey ve toplumsal yapının olumsal (contingent) biraradalığı toplumsal pratikleri ortaya çıkarmaktadır. Toplumsal yeniden üretim bu pratiklerin rutinleştirilmesiyle sağlanmaktadır. Giddens bir sosyal sistemin varlığını düzenli toplumsal pratiklerle toplumdaki bireyler ya da birey topluluklarının ilişkilerinin sürekli olarak yeniden üretilebilmesine bağlamaktadır.

Toplumdaki değişme bu pratiklerin alışılmış kalıplarının dışına çıkması (de-routinization) yoluyla olmaktadır. En kapalı toplumsal sistemlerde bile toplumsal pratikleri rutinleri dışına çıkaran nedenler bulunmaktadır. Bireyin yeniden üretim pratikleri (bağlam-bağımlı olması dolayısıyla) beklenmeyen sonuçlar doğurmaktadır. Bu da toplumda bireyin konumu, toplumsal yapı özellikleri ve toplumsal pratiklerin birbirini karşılıklı etkilemesiyle değişmeyi başlatmasına neden olmaktadır. Tabii "deroutinization"un başka kaynakları yok değildir. Eleştirel kuramın değişme mekanizmaları da kolayca bu noktada kurama eklemlenebilecektir.

Giddens yapılanma kuramında pratiğin, bağlamın ve insan eylemlerinin kural izleyici karakterini ön plana çıkarmaktadır. Burada kısaca üzerinde durulan toplumsal sistem düzeyinde üç kuram, şimdiye kadar eleştirel kuramcılarca en çok yararlanılan kuramlar olmuştur. Kuşkusuz bunlara eklenebilecek başkaları da vardır ya da yenileri geliştirilebilir. Bunlar şu ya da bu biçimde ve bireylerin yeniden ürettikleri ve dönüştürdükleri, yapılar, pratikler ve uzlaşımların uyumlu birlikteliğini esas alan, toplumun içindeki yapı taşları olarak, bireyleri değil, ilişkileri kabul eden gerçekçi kuramlar olacaktır.

Eleştirel kuramlara eklemlenebilen ikinci grup kuramlar birinci grupta ele alınan toplumsal sistemde, bireylerin sistemi yeniden üretirken, nasıl yanılsama içine

girdiğini açıklamaktadır. Bu nedenle yukarıda sözü edilen kuramların herbiri için değişik yanılsama yolları ileri sürülebilir. Ama burada hemen hepsinde önemli bir yer tutacak olan iletişimin saptırılması üzerinde duran kuramların ele alınmasıyla yetinilecektir.

Habermas'ın (Forester, 1980:285-277) kuramında, eleştirel-toplumsal sistem kuramlarının ilişkiyi esas almasından, ilişkinin de iletişimle kurulmakta olmasından yola çıkılmaktadır. Toplumdaki güç ve üretim ilişkileri taraflar arasında yalnız bilgi iletmemekte, siyasal ve moral anlam da iletmekte, bu yolla destek, güven, hemfikir olma ya da fedakârlık talep etmektedir. Bu iletişimin saptırılmış olması ve yanılsamalara yol açması nasıl ortaya konulacaktır?

Bu saptırmayı ortaya koymak için Habermas'ın karşılaştırma yapabileceği bir iletişim biçimine ihtiyacı vardır. Bunu siyasal olarak engellenmemiş, saptırılmamış, sağduyuya uygun düşen iletişim ve ilişkiler ile yönetimin ve üretim ilişkilerinin ortaya çıkardığı iletişimi karşılaştırarak yapmaktadır. Bu karşılaştırmada bir yanda bürokratik ve kapitalistlik iletişimin yalnızlaştırıcı, güçsüzleştirici, beceriksizleştirici yüzü, diğer yanda demokratik siyasal eleştirinin, karşılıklı anlamaya ve özgür görüş birlikteliklerine dayanan iletişimin kollektif güçlendiriciliği ortaya çıkacaktır.

İletişimin saptırılmasından, devletin ve üretimin varolan gücünü meşrulaştırmakta, karar süreçlerinden bu kararın yaşamlarını etkilediği grupları dışlamakta, bilim ve teknolojiden siyasal sorunların teknisyenlerce çözülebileceği konusunda siyasal ve moral illüzyonlar oluşturulmakta, katılımı ve siyasal alternatifler yelpazesini daraltmakta yararlanılmaktadır. Toplumdaki bu bireyi güçsüzleştirici iletişimden kurtulmanın yolu, demokratik siyasettir. Kollektif eleştiri içinde gelişen görüş birliği güçsüzleştirmeyi de aşacak ve becerebilir hale getirecektir.

Habermas, bir toplumda saptırılmış iletişimin bu işlevleri nasıl gördüğü üzerinde ayrıntılı olarak durmamaktadır. İlgisini daha çok iletişimin, dört normu; anlaşılabilirlik, samimilik, meşruluk ve doğruluk bakımından yüzyüze, organizasyonlar arası ve siyasal-ekonomik düzeydeki iletişimlerde ne tür sapmalar bulunduğuna ve bu sapmaların ne tür sorularla açığa çıkarılabileceğini ortaya koymaya yöneltmiştir.

Eleştirel kurama, benzer bir işlev görmek üzere, Habermas'ınki dışında başka iletişim kuramları da kolayca eklemlenebilecektir. Örneğin Lyotard'ın "dil oyunları"nın (Lyotard, 1984:70) böyle bir eleştirel kurama kolayca eklemlenebileceği düşünülebilir.

Eleştirel kurama eklemlenebilen üçüncü tür kuramlar yanılsamaların dayandığı kavramsal çerçeveyi oluşturan ve bu yanılsamalara kararlılık kazandıran "söylem" çözümlemeleridir.

Foucault'un çalışmalarıyla toplumbilimlerinin gündemine giren "söylem" (discourse) çözümlemeleri iki yönüyle ilginçtir. Birincisi söylem ve iktidar ilişkisidir. İkincisi ise belli bir otonomisinin bulunması ve temelde metin (text) üzerinden saptandığı için temsil bunalımına düşmeden inceleme konusu olabilmesidir.

Foucault'ya (Foucault, 1987:23-24; Foucault, 1977:21-40) göre toplumda iktidar zorla kurulmamakta toplumsal yaşamın içindeki her ilişkide yeniden üretilmektedir. Bunu söylem sağlamaktadır; söylem iktidarı oluşturmakta, iktidar da iktidarını pekiştirecek bir söylem arayışı içinde bulunmaktadır.

Foucault'ya göre hiçbir toplum yoktur ki kendine özgü bir söylem üretmemiş olsun ve beden ile zihnin üzerinde denetim ve düzenleme anlamında bir disiplin mekanizması, bir iktidar ilişkisi kurmasın.

Foucault iktidarın yalnızca varolan üzerinde bir egemenlik ilişkisi olmadığını, yaratıcı olduğunu söylemektedir. Yaratıcıdır çünkü gerçekliği yaratmaktır. İktidar varlığını bu yaratıma borçludur. Kendi yarattığını denetler. Bu yaklaşımın eleştirel kurama yakınlığı açıktır. Böyle olunca söylemin çözümlenmesi eleştirel kuram için çok yararlı hale gelmektedir.

Söylemin yapısının çözümlenmesi, ideoloji alanının ve onun gerçeğinin daha iyi kavranmasına ve otonomisinin anlaşılmasına olanak verecektir. Burada karşımıza iki düzeyde söylem çıkmaktadır. Bunlardan birincisi toplumda yaşayan bireyi iktidarı altına alan söylemdir. Kuşkusuz eleştirel kuram bu söylem üzerinde önemle duracaktır. Ama ikinci düzeyde bir söylem daha vardır, o da bilimin söylemidir. Bu söylem kavramlar, temalar, ilgi alanları vb.'leriyle oluşmuş yapısallaşmış bir alanda kurulmaktadır. Bu alana Foucault "söylemsel formasyonlar" demektedir. Eleştirel kuramın kendisi de böyle bir söylemsel formasyon içinde oluşmuş bir söylem olmaktadır.

IV. Sona erdirirken

Bu yazıyı sona erdirirken eleştirel kuramın demokrasi anlayışımıza getirebileceği zenginlikler üzerinde biraz durmakta yarar var. Günümüzde demokrasinin iktidarın bölüşülmesi ya da el değiştirmesini sağlayan bir pratiğe indirgenmesi modernitenin topluma ilişkin ontolojik kabulleriyle ve bilim anlayışıyla yakından ilişkilidir. Ahlâk ve bilim alanının ayrışması ve bilimin evrensel gerçeklik iddiasında bulunması akılcılığı araçsallaştırmakta, bu ise demokrasi pratiğini iktidarın meşrulaşmasını ya da el değiştirmesini sağlayan bir sürece hapsetmektedir.

Eleştirel kuramın hem ontolojik varsayımlarında, hem de bilgiye yaklaşımında getirdiği yenilikleri bir konvansiyonalist oyun olarak düşünmek çok yanıltıcı olur; pratikte çok önemli yansımaları olabilecek biçimde demokrasi ve insan anlayışını değiştirmektedir. Önce ontolojik kabullerin getirdiği bazı sonuçlar üzerinde duralım: Birey ve toplum düzeyinin birbirleriyle etkileşimli bir biçimde ayrı ayrı düzeyler olarak varlığının kabulü, insanı şeyleştirmekten koruyor. Yaşanılan toplumu insanın yaratıcılığına ve zengin kapasitelerinin gerçekleştirilmesine açık hale getiriyor. Toplum düzeyinin varlığının kabulü kamu alanının varlığının algılanmasını kolaylaştırıyor. Mutluluğu sadece kişisel hazzında bulan bireyden, toplum düzeyinden de mutluluğuna kaynak bulabilen bir kişi haline getiriyor.

Demokrasiyi bir iktidar paylaşımı süreci olmaktan çıkarıyor. Onu kamu alanının sağlıklı oluşmasını gerçekleştiren bir yaşam biçimi haline getiriyor. İktidarı ya da siyasal gücü devredilebilir bir şey olmaktan kamu alanında oluşturulan bir şey olmaya dönüştürüyor. Rasyonelliği araçsal ve toplum dışından değerlendirilen bir şey olmaktan çıkararak karşılıklı iletişimle ortaya konulan bir şey haline getiriyor. Ontolojik kabullerin sonuçları üzerinde yaptığımız bu değerlendirme sadece bir olanağı ortaya koyuyor. Kuşkusuz başka değerlendirmeler yapılabilir, başka olanaklardan sözedilebilir.

Toplum bilimine, nesnel ve evrenseli aramaktan vazgeçerek, öznelliklerarasına dayanarak yaklaşmanın getirdikleri üzerinde duralım. Bu yaklaşım, bilimsel bilginin, geleceği kişilerin seçmelerine kapayan bir işlev yüklenmesini ortadan kaldırıyor. Bize geleceği kestiren değil, geleceğin seçmelere açık olduğunu gösteren bir bilim anlayışı getiriyor. Ama özgürleştirmeyi bilgiyi olanaksız hale getirerek yapmıyor. Postmodernistlerin oldukça büyük kesiminin yaptığı gibi, evrensel geçerlilik savında bulunan toplum bilimin karşısına, bilgiyi ve toplum üzerinde değerlendirme yapmayı olanaksız kılan, bir öznelliği ya da öznel tepkileri çıkarmıyor. Tersine oluşabilen, zaman içinde gelişebilen, eyleme yol gösterebilecek düzeyde bir kararlılığı olan bilimsel bilgiyi koyuyor. Bu nedenle de eleştirel kuramı işlerliği olan bir toplumsal düzenin kurulmasına olanak verme potansiyeli taşıyor. Eleştirel kuramın varolan toplumsal yapıyı pozitivist toplum bilimine dayanarak savunanların elinden bunun doğal ya da kaçınılmaz olduğu savını alırken, önerilerinin olanaklı bir toplum projesi içermediği suçlamasından kaçınıyor. Bilimsel bilgi ile demokrasi arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırıyor, birbirini besler hale getiriyor.

Öznelliklerarasına dayanan bilim modernitenin getirdiği bilim ve ahlâk alanı arasındaki kesin yalıtımı da ortadan kaldırıyor. Araçsal rasyonaliteden kurtulmayı da zaten bu sağlıyor. Ayrıca öznelliklerarasına dayanan bilginin, eğer olanaklıysa nesnel bilgiyi de dışlamadığına dikkati çekmekte yarar vardır. Nesnel olan zorunlu olarak öznelliklerarasılığı gerçekleştirendir.

Eleştirel kuramın toplumbilimlerine getirdiği yeni açılımları ve demokratik toplumların oluşturulması açısından olanaklarını sergilemek pozitivist toplumbilimlerin ortadan kalkacağı sanısını yaratmamalıdır. Pozitivizmin varolan toplum düzeninin sürdürülmesinden yana olanlar için uygunluğunun yanısıra kısa erimde güvenilir kestirimlerde bulunması da ona talep yaratacaktır. Günümüzün çok paradigmalı toplumbilimler dünyasında pozitivizm de varlığını koruyacaktır. Ama bu pozitivizm evrensellik savı çok ciddiye alınmayan bir pozitivizm olacaktır.

KAYNAKÇA

Roy Bhaskar (1989), *Reclaiming Reality*, Verso, London - New York.

Roy Bhaskar (ed.) (1991), A Meeting of Minds, Socialist Discuss Philosophy Towards a New Symposium, The Socialist Society, May 1991.

Tom Bottomore (1989), *Frankfurt Okulu*, Ara Yayıncılık, İstanbul.

S.Dalby (1991), *Critical Geopolitics: Discourse, Difference and Dissent, Environment and Planning D*, Cilt 9.

Peter Dews (1987), *Logics of Disintegration, Poststructuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, Verso, London - New York.

John Forester (1980), *Critical Theory and Planning Practice, Journal of American Planners Association*, July 1980.

Michel Foucault (1977), *The Archeology of Knowledge*, Tovistock Publications, London.

Michel Foucault (1987), *Söylemin Düzeni*, Hil Yayınları, İstanbul.

Anthony Giddens (1979), *Central Problems in Social Theory*, The MacMillan Press, London.

Jürgen Habermas (1979), *Communication and the Evolution of Society*, Beacon Press, Boston.

Jürgen Habermas (1981), *Theorie des Kommunikotiven Hondelns*, Suhrkamp, Frankfurt.

Rayani Kanth (1991), Economics and Epistemology: A Realist Critique, *Capital and Class*, Summer 1992.

Jean-François Lyotard (1984), *The Postmodern Condition, A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis. (Türkçesi, *Postmodern Durum*, çev: Ahmet Çiğdem, İstanbul, Ara Yay., 1990.)

William Outhwaite (1991), Realism and Critical Theory, *The Socialist Society*, May 1991.

Andrew C.Pratt (1989), *Towards an Explanation of the Form and Location of Industrial Estates in Cornwall in 1984 - A Critical Realist Approach*, University of Exeter, yayınlanmamış Phd. tezi.

Andrew Sayer (1991), Behind the Locality Debate: Deconstructing Geography's Dualism, *Environment and Planning A*, cilt 23.

Andrew Sayer (1992), *Method in Social Science - A Realist Approach*, Routledge, London - New York.

K.Simonsen (1991), Towards an Understanding of the Contextuality of Mode of Life, *Environment and Planning D*, cilt 9.

Phil Slater (1989), *Frankfurt Okulu*, BFS Yayınları, İstanbul.

İlhan Tekeli (1992), Postmodern Durum, Kültürel Parçalanma ve Demokrasi, Sanart'ın "Kimlik Sınırsallık Mekân" konulu sempozyumuna sunulan bildiri (Ekim 1992).

Andrew P.Vayda, Bonnie J.McCay, Cristina Eghenter (1991), Concepts of Process in Social Science, *Philosophy of the Social Science*, cilt 21, no. 3, September 1991.

Anthony Woodiwiss (1990), *Social Theory After Postmodernism. Rethinking Production, Law and Class*, Pluto Press, London.

Critical theory and its implications for democratic thought

This article deals with the contemporary implications and potentials of Critical Theory which has been on the agenda of social sciences literature since the 1920s. The Critical Theory identified with the work of Horkheimer, Adorno and Marcuse, also known as the Frankfurt School, reached a new stage with Habermas' work and recently gained an increasing importance thanks to Sayer's and Bhaskar's contributions. Although these contributions differ one from another with regard to their degrees of generality and the areas of explanation they offer, there is a common line of thought in terms of their approach to society and social sciences.

This article explores the common characteristics of critical theories around eight questions and makes an attempt to build a meta-critical theory. An attempt is then made to find out the ways in which meta-level critical theory can be expressed as a theory at the level of society. With this purpose, the ways in which various social theories can be articulated with the critical theory are studied. What is aimed at by this way is not an eclectic theory of social sciences, but to show how diverse can be the theories structured around the critical theory.

The last section of the article deals with the potentials and implications of critical theory for democratic thought and the ways in which human can be understood.

Türkiye'de esnek üretim ve küçük sanayi: OSTİM Sanayi Bölgesi esnek uzmanlaşmanın neresinde?

*Nadir Suğur**

1. Giriş

Gelişmiş ve gelişmekte olan pazar ekonomilerinde makro ve mikro düzeyde 1970'li yıllardan beri süregelen ekonomik kriz ve bunun aşılması için yeni yol arayışları literatürde sık tartışılan konulardan biri haline geldi. Tartışmalar yalnızca krizin nedenleri, ortaya çıkış sebepleri ve çözüm önerileri ile sınırlı kalmayıp, üretim, teknolojik yapı ve örgütsel düzeyleri de içine alan yeni bir endüstriyel yapılanmayı ve yeni bir model arayışlarını da kapsamına aldı.

Kapitalist ekonomilerde ortaya çıkan krizin sebepleri üzerine olan tartışmalar 1980'li yılların ikinci yarısından sonra da olanca hızıyla devam etmektedir. Özellikle Piore ve Sabel'in 1984'te çıkan *The Second Industrial Divide* (İkinci Endüstriyel Bölünme) çalışması literatürdeki tartışmalara yeni bir boyut kazandırarak gelişmiş ve gelişmekte olan kapitalist ekonomilerdeki yapılanmaları bir bütün olarak irdelemeye başlamıştır.

Bu yazıdaki amaç literatürdeki tartışmaları göz önünde bulundurarak "esnek uzmanlaşma" ile ilgili Ankara OSTİM'de (Ortadoğu Sanayi ve Ticaret Merkezi) 1992 ve 1993 yıllarında yapılan ampirik araştırmadaki verileri teorik düzlemde incelemektir. Özellikle kapitalist ekonomilerde meydana gelen kriz ve bunun sonucunda ortaya çıkan sanavileşmede yeni yol arayışları, küçük ölçekli işletmelerin önemi ve bunun eleştirisi ilgimizin odağı olacaktır. Bunu yaparken de, sanayileşmede ortaya çıkan yeni dönüşümlerin ve krizden çıkmak için ortaya atılan yeni yol arayışlarının gelişmekte olan ülkeler için ve özellikle de Türkiye açısından önemi incelenmeye çalışılacaktır.

(*) Nadir Suğur, Bristol Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde çalışmaktadır.

2. Esnek Uzmanlaşma

Piore ve Sabel (1984: 4) kapitalist ekonomilerdeki kötüye gidişin asıl nedenini "kitlesel üretime dayalı olan endüstriyel gelişme modelinin sınırlılığına" bağlamaktadır. Piore ve Sabel'a göre kitlesel üretim, aynı türden malların standart olarak çok sayıda ve büyük ölçekli üretimi demektir. Bu üretim yapısı, genellikle kalifiyelik düzeyi düşük işgücünün makinalar ve tezgahların mekanik hareketlerine bağlı olarak belirlenmiş işleri yapmasına yönelik bir üretim örgütlenmesini gerektirmektedir. Verimliliğin artırılması için işletmenin üretim sürecinin eşgüdümlenmesinde üretim aşamasının her yönünün çok sıkı denetlendiği ve çalışanlar üzerinde yoğun kontrol mekanizmasının kurulduğu *"Taylorist Bilimsel Yönetim"* ilkesi kitlesel üretimin temel dayanaklarından birisidir. Asıl hedef piyasadaki istikrarlı ve büyük ölçekli talebi karşılayabilmek için düşük maliyetli kitlesel üretime yönelmekti. Zaten bu oluşum gelişmiş kapitalist ülkelerde makro ekonomik dengeleri kurmaya yönelik *Keynesçi* politikalarla da örtüşmekteydi. *"Fordist sistem"* olarak da adlandırılan bu kitlesel üretimin 1950'li ve 1960'lı yıllarda altın dönemini yaşadığı öne sürülmektedir.

Kitlesel üretimde krizin ortaya çıkışı Fordist sistemin dayandığı, o zamana kadar çok düzenli ve istikrarlı işleyen arz-talep piyasasındaki dengelerin altüst olmasından kaynaklanıyordu. Özellikle kitlesel üretimin çok yaygın bir şekilde varolduğu gelişmiş kapitalist ekonomilerde bu kriz çok daha derin bir şekilde yaşanmaya başlandı. Krizi ortaya çıkaran faktörler Taymaz (1993:11) ve Yentürk'ün de (Yentürk: 1993: 44-45) belirttiği gibi ana hatlarıyla şunlardır:

a- Kitlesel üretim yolu ile üretilen dayanıklı tüketim mallarına olan talebin doyma noktasına ulaşması: Özellikle 1950 ve 1960'lı yıllarda gelişmiş kapitalist ekonomilerde refah düzeyinin kalkınma hızına paralel olarak devam etmesiyle dayanıklı tüketim maddelerine olan talepte büyük bir patlama olmuştur. Hemen her aile otomobil, buzdolabı, televizyo, çamaşır makinası ve benzeri ürünlere sahip olmak istemiştir. Bu tüketim yapısı kendisine kolaylıkla talep bulabilen kitlesel üretimi daha da yaygınlaştırmıştır. Ancak talepteki doygunluk 1970'li yılların başlangıcından itibaren kendisini iyice hissettirmiş ve zorunlu olarak üretimde de bir sınırlamayı doğurmuştur. Oysa bu kitlesel üretimin yapısına ters düşmektedir.

b- Taleplerde meydana gelen aşırı farklılaşma: Tüketicilerin artık standart mallardan çok farklı ve "özgün" mallar talep etmeye başlaması kitlesel üretime en büyük darbelerden birini vurmuştur. Çünkü, 1950'li ve 1960'lı yıllarda özellikle gelişmiş pazar ekonomilerinde her birey toplumun refah düzeyini yakalayabilme arzusu içindeydi. Bu da özellikle dayanıklı tüketim mallarına sahip olabilme çabasında kendini göstermekteydi. Bu süreç ister istemez kitlesel üretimi besleyen bir kitlesel tüketim olgusunu doğurmuştu. Ancak, bireysel kitlesel tüketimde istenilen doygunluğa ulaştıktan sonra tüketim biçimini de değiştirmeye başladılar. Herkesin sahip olduğu tüketim mallarına sahip olma arzusu yerine kimsede olmayan

farklı türden mallara sahip olma arzusunu, yani farklılaşmaya dayalı tüketim olgusunu geliştirdiler. Böylece 1950'ler ve 1960'lı yıllarda kitlesel tüketime eğilimli olan talep 1970'lerden itibaren *kişiye özel tüketim* biçimini almaya başlamıştır. Bu da kitlesel üretimin temel dayanağı olan büyük ölçekli üretim sisteminin iflas ederek yerine firma veya üniteler bazında küçük ölçekli ve çok çeşitli üretim yapabilme potansiyeline sahip esnek üretimin yerleşmesi demekti.

c- Taylorizmin iflası ve endüstri ilişkilerindeki bozulma: Kitlesel üretim büyük ölçekli firma yapısını, teknolojik olarak seri üretim yapabilme potansiyelini, yüksek verim ve düşük maliyete dayanan bir üretim mekanizmasını gerekli kılıyordu. Kitlesel üretim belirtildiği üzere Taylorist örgüt anlayışını zorunlu kıldığı için, işçiler üzerinde çok aşırı bir denetim mekanizmasını gerektiriyordu, bu da aşırı baskı ve kontrol altında işyerinde çalışan çok sayıda işçinin örgütlenip sendikal faaliyetlere aktif olarak katılmasını bir ölçüde teşvik etmekte ve ara sıra çıkan grevler üretimin aksamasına sebep olmaktaydı (Murray 1983 ve Smith, 1989). Kitlesel üretimin belki de en büyük çelişkilerinden birisi buradan kaynaklanmaktadır. Yani bir yandan büyük işletmeler seri üretim yapabilmek için çok sayıda işçiyi bir arada ve hatta aynı ünitede çalıştırmak zorunda kalırlarken, diğer yandan da verimliliği artırmak için çalışanları aşırı ölçüde kontrol etmek zorundaydılar. Buna ek olarak, kitlesel üretim sistemi piyasadaki ani talep değişikliklerine yanıt verebilecek bir esnek yapıya sahip olamadığından dolayı, ciddi bir pazar kaybına uğrayan büyük işletmeler derin bir krizle karşı karşıya kaldılar. Bunun sonucunda büyük işletmelerin istihdam ettikleri ve sendikal güce sahip olan işçilerin daha fazla ücret ve iyi çalışma koşulları ile ilgili taleplerine içinde bulundukları finansal krizden dolayı cevap verememeleri, endüstri ilişkilerinin daha da bozulmasına sebep oldu. Büyük firmalardaki kâr marjı piyasalardaki değişmelere ve endüstri ilişkilerindeki bozulmalara paralel olarak düşmeye başladı ve kriz giderek derinleşti.

d- Teknolojik yapının üretim sürecinde kendini yenileyememesi: Talep farklılaşması ister istemez üretim sürecinde kullanılan teknolojinin farklı türden üretim yapmaya elverişli olmasını gerekli kılmaktadır. Oysa kitlesel üretimde bulunan büyük firmaların kullandığı makinalar, teçhizat ve tezgahlar özgül olarak tek bir amaca göre dizayn edildiği için kullandıkları teknoloji farklılaşan talebe uygun olarak çok amaçlı üretim yapabilecek bir esnekliğe sahip değildir. Bu durumda ya kullanılan bütün makinalar, tezgahlar ve teçhizat devre dışı bırakılarak esnek üretim birimlerinin kurulmasına yönelinecek, ya da bu esnek üretim birimleri varolan seri üretim sistemiyle takviye edilmek suretiyle üretimde esneklik sağlanacaktır. Ancak esnek üretim, kitlesel üretimin tersine taleplerdeki değişmelere paralel olarak düşük miktarlarda farklı türden üretim yapabilme potansiyelini sağladığı için küçük boy işletmelerde daha elverişli olabilmektedir. Ancak büyük firmalar da kendi içlerinde daha küçük üretim üniteleri oluşturarak esnek üretim yapabilecek mikro-elektroniğe dayalı *bilgisayar destekli üretim sistemi*'ni kurma yolu ile esnek imalat sistemini uygulayabilirler. Bu esnek imalat sistemi, üretimdeki esnekliği sa-

yısal kontrollu ve bilgisayar dizaynlı robotik makineler yolu ile sağlayabiliyor ve ürün yapısındaki en küçük bir değişiklik bile kolayca bilgisayarlar yolu ile sayısal kontrollu makinelere ve robotlara iletilerek üretim bandında anında uygulanabiliyor. Esnek üretimin kitlesel üretimin yerini alması, piyasadaki talep farklılaşmasına bağlı olarak kaçınılmaz olduğu için büyük firmalar klasik anlamda kitlesel üretim yapmaya elverişli olan teknolojilerini kullanmakta direnememektedirler. Dolayısıyla esnek teknolojiye sahip olabilen küçük birimleri kurma yoluna, diğer bir deyişle üretimde ademimerkezîleşmeye gitmek zorunda kalmaktadırlar (Murray, 1983 ve 1987). Bu da sonuç olarak büyük işletmelerin sonu anlamına gelmese de öyle veya böyle büyük ölçekli kitlesel üretimin devre dışı kalması demektir:

Büyük firmaların sayısal kontrollu ve bilgisayar dizaynlı üretim tekniklerini yavaş yavaş uygulamaya başlaması ile birlikte esnek bir teknolojik yapılanmaya yöneldikleri ve daha esnek bir üretim yapısına sahip olan orta ve küçük boy işletmeler ile sipariş ve/veya fason yolu ile üretim süreçlerini (daha da esnek olabilmek için) destekledikleri öne sürülmektedir. Özellikle başta Japonya olmak üzere Almanya ve Kuzey İtalya'da (Emilia Romagna sanayi bölgesi) bu teknikleri değişik büyüklükteki firmaların başarı ile uyguladığı, literatürde sıkça belirtilmektedir (Piore ve Sabel 1984, Sabel 1989, Amin 1989, Russo 1989, Becattini 1990). Bunda kısmen başarısız görünen İngiltere ve Amerika'nın ise bu krizden en çok etkilenen ülkeler olduğu öne sürülmektedir (Piore ve Sabel 1984: 282-284). Esnek üretim yapısı Piore ve Sabel'e göre küçük boy işletmelerde daha düşük maliyette ve etkin olarak uygulanabilme özelliklerine sahiptir. Zira esnek üretim küçük ölçekli ve çok amaçlı üretim yapabilen bir teknolojik yapılanmayı gerektirmektedir.

Esnek uzmanlaşma teorisine daha çok sol literatürde olmak üzere çok yönlü sert eleştiriler yapılmaktadır. (Sayer, 1986; Williams, Cutler, Williams ve Haslam, 1987; Murray, 1987; Hyman, 1989; Pollert, 1988; Clarke, 1990; Lyberaki, 1991). Eleştirilerde özellikle, ampirik verilerin, Piore ve Sabel'in sanayide ikinci bir dönemecin yaşanmakta olduğu savını, yani geleneksel kitle üretiminden küçük ölçekli esnek üretime doğru bir sürecin yaşandığını pek destekler nitelikte olmadığı öne sürülmektedir. Williams ve diğerleri (1987) ampirik verilere göre büyük firmalardaki geleneksel kitlesel üretimin hiçbir zaman tek bir üretim düzeneğini içermediğini, standart üretim yapısının aslında birden fazla mal üretebilme potansiyeline sahip olduğunu, otomobil fabrikalarının değişik türden aile arabası, lüks araba, küçük, orta boy, büyük araba türlerini aynı anda üretebildiğini öne sürmektedirler. Williams ve diğerleri (1987), sanayi sektörünün hem kitlesel, hem de esnek üretimin özelliklerini zaten bir arada taşıdığını ve bu nedenle endüstride böylesine radikal bir dönüşüm olduğunu öne sürmenin yersiz olduğunu savunmaktadırlar. Aynı şekilde Sayer de (1986) kapitalist üretim mekanizması içerisinde kitlesel üretim ile esnek üretimin birbirlerine zıt alternatifler olmadığını tersine üretim sürecini, birbirini tamamlayan ve destekleyen iki yönünü oluşturduğunu belirtmektedir.

Hyman (1988) ise sanayinin sektörel payının kapitalist ekonomilerinde ortalama üçte bir civarında olduğunu ve bu nedenle radikal endüstriyel dönüşüm tezinin ekonominin tamamına genelleştirilemeyeceğini öne sürmektedir. Murray (1987) Fordist ekonomilerin üretim sürecindeki dönüşümün esnek uzmanlaşmadan daha çok esnek otomasyona doğru olduğunu belirtmektedir.

3. Esnek Uzmanlaşma ve Küçük Ölçekli İşletmeler

Bilindiği üzere 1970'li ve 80'li yıllarda küçük ölçekli ekonomik faaliyetlerin gelişmekte olan ülkelerdeki önemi ve konumu üzerine yoğun tartışmalar olmuştu. Özellikle *formel-enformel* sektör tartışmaları (Birkbeck, 1978; Bromley ve Gerry, 1979; Moser, 1978; Sethuraman, 1981; Schmitz, 1982) bu konuda küçük ölçekli ekonomik faaliyetleri anlamamıza katkıda bulunmuştur. Türkiye'de de bu konuda yapılmış çok sayıda çalışma vardır (Dikerdem, 1980; Ayata, 1986; Aktar 1990; Demir 1993). Ancak enformel ekonomik faaliyetler üzerine yapılan araştırmalar daha çok enformel sektörün kapitalist ekonomi ile ne ölçüde eklemlendiği, enformel ekonomik faaliyetlerin formel ekonomik faaliyetlerden ne kadar ayrıldığı, ne ölçüde sermaye birikimi yapabildiği, işgücü piyasasında daha çok yoksul kesim için ne tür ve hangi koşullarda bir geçim imkânı sağladığı üzerine yoğunlaşmıştır. Buna karşın, enformel sektör araştırmalarından farklı olarak, esnek üretim üzerine yapılan çalışmalar, üretime dönük faaliyetlerde bulunan küçük ve orta ölçekli sanayi işletmelerinin gerek teknolojik olarak üretim düzeyinde, gerekse değişken piyasa koşullarına uyum sağlamada en az büyük işletmeler kadar *etkin ve söz sahibi* olabileceğini vurgulamıştır.

Esnek uzmanlaşma tartışmalarının enformel sektör tartışmalarına kıyasla biraz daha sektörel özgüllük taşıdığı söylenebilir. Yani enformel sektör tartışmaları, üretime dönük olsun veya olmasın her türden ve değişik sektördeki faaliyetlerin hepsini kapsamına almıştır. Bunlar da bilindiği gibi işportacılık-seyyar satıcılıktan oto tamirciliğine, mevsimlik işçilikten yedek parça üreten atölyelere, bakkalcılıktan zanaatkârlara v.s. kadar sayısız işkolunu içermektedir. Fakat esnek uzmanlaşma tartışmalarında sözkonusu olan, sanayi sektöründe üretime dönük işletmelerdir. Bunlar da, daha çok yedek parça, ara malları, tüketim malları ve hatta yatırım malları üretimi yapan işletmelerdir. Bu nedenle enformel faaliyetlerin büyük bir kısmı ve özellikle hizmet sektöründeki işkolları büyük bir ölçüde esnek uzmanlaşma tartışmalarının kapsamı dışında kalmaktadır.

Yukarıda da değinildiği gibi, makro ve mikro düzeyde kapitalist ekonomilerinde meydana gelen değişmeler büyük veya küçük bütün işletmeleri derinden etkilemektedir. Bu değişimlere uyum sağlamada işletmenin ölçek olarak daha küçük olması bir avantaj olarak kabul edilmektedir. Eğer küçük işletmeler bu potansiyelini hem üretim sürecinde, hem de piyasadaki değişimlere uyum sağlamada çok iyi kullanabilirlerse, en az büyük işletme kadar ve hatta ondan daha fazla etkin

olabilirler (Sabel, 1986; Rasmussen, 1992: 21). |Ancak, küçük işletmelerde üretim sürecinde işletmeler arasına hem teknolojik ve teknik bilgi, hem de işgücünün kullanımında işbirliği çok önemli bir yer işgal etmektedir (Piore ve Sabel, 1984: 263-265; Sabel, 1986: 41; Pyke, 1988: 362-63; Pezzini, 1989: 225; Russo, 1989: 209-214; Poon, 1990 119-120; Loveman ve Sengenberger, 1990: 59; Schmitz, 1989, 1990 ve 1992).| Ancak Piore ve Sabel (1984) kendi çalışmalarında daha çok gelişmiş kapitalist ekonomileri incelemektedir. Gelişmekte olan ülkeler için ise geleneksel kitlesel üretim ile esnek üretimin birlikte ve bir arada yürüyebileceği bir melez endüstriyel sistemden sözetmektedirler (Piore ve Sabel, 1984: 279). Piore ve Sabel gelişmiş ülkelerde kullanılmakta olan kitlesel üretim sisteminin gelişmekte olan ülkelere transfer edilmesi gerektiğini ve bu sürece esnek üretim yapabilen küçük işletmelerin eklemlenmesi ile oluşan melez bir üretim yapısının daha uygun olduğunu belirtmektedirler. Esnek uzmanlaşma kavramının gelişmekte olan ülkeler açısından önemi ancak daha sonraları Sabel (1986) tarafından geliştirilmiştir. Sabel işletmeler arası teknik bilgi ve işgücüne dayalı işbirliğinin esnek uzmanlaşmanın gerçekleşebilmesinde çok önemli bir yere sahip olduğunu belirtmektedir.

Piore ve Sabel'in yaklaşımından hareket eden Schmitz yeni bir teorik çerçeve oluşturarak esnek uzmanlaşma kavramını gelişmekte olan ülkelere uyarlamaya çalışmıştır. Schmitz'in (1989, 1990 ve 1992) yaklaşımına göre, faaliyetleri ve üretim alanı birbirlerine yakın olan ve her türden işbirliğini yürüten işletmeler, coğrafi ve sektörel olarak dağınık ve faaliyetleri birbirlerinden kopuk olan küçük işletmelere göre esnek uzmanlaşmaya daha yatkın olmaktadır. Schmitz'in kullandığı *küçük işletmeler kümesi (clustering of small firms)* ve onlar arasındaki işbirliğini ve dayanışmayı ifade eden *kollektif etkinlik (collective efficiency)* kavramı esnek uzmanlaşma için gerçek zemini oluşturmaktadır.

Schmitz'in (1989, 1990 ve 1990) yaklaşımına göre, coğrafi ve sektörel olarak dağınık küçük işletmeler kendi başlarına esnek uzmanlaşmayı gerçekleştirmekten çok uzaktırlar. Esnek uzmanlaşmanın gerçekleşebilmesi için küçük işletmelerin hem coğrafi, hem de sektörel olarak birbirlerine yakın olması gerekmektedir. Esnek uzmanlaşma ancak, işletmelerin kendi aralarında işbölümünü, dayanışmayı, teknik bilgi akışını, üretim sürecinin farklı yönlerinde uzmanlaşmayı ve karşılıklı araç gereç kullanımını başarabilmeleri ölçüsünde mümkün olabilmektedir. Çünkü küçük ölçekli işletmelerin değişen piyasa koşullarına uyum sağlayabilmeleri aralarındaki işbirliği ve dayanışma ağının ne kadar güçlü olduğuna ve üretim sürecinin farklı yönlerinde ne derecede uzmanlaştıklarına bağlıdır. Ancak belirli bir sanayi bölgesinde toplanmış ve aynı sektörde faaliyet gösteren küçük işletmelerin her biri taleplerdeki farklılaşmaya paralel olarak *üretim sürecinin yalnızca bir yönünde* uzmanlaşmaktadır. Burada önemli olan küçük işletmeler kümesinin bir *bütün olarak esnek üretim* yapabilmesidir. Yani aynı sektörde ve coğrafi alanda faaliyette bulunan küçük işletmeler ancak bir bütün olarak esnek üretimi gerçekleştirebilecekleri için her bir işletmenin üretim sürecinin sadece bir alanında uzman-

laşması gerekmektedir. Dolayısıyla her bir işletmenin teknolojik olarak uzmanlaştığı üretim süreci esnek üretimin oluşabilmesinde tamamlayıcı bir rol oynamaktadır. Bunun sonucu olarak işletmeler arası rekabetin yerini karşılıklı işbirliği ve dayanışmanın alacağı iddia edilmektedir (Schmitz, 1992). Çünkü her küçük işletme kollektif olarak esnek uzmanlaşmanın gerçekleşebilmesi için diğerlerinin önemini kavramış olacaktır.

Kuzey İtalya, Japonya ve Almanya'da esnek uzmanlaşmanın görüldüğü bazı büyük işletmelerin talepteki farklılaşmaya paralel olarak kitlesel üretim sistemi yerine üretimde ademimerkezîleşmeye giderek kendi içinde küçük, ancak esnek teknoloji ile donatılmış birimler kurması (Murray 1983) ve bu küçük birimlerin büyük işletmenin hedefleri doğrultusunda üretimdeki işbölümüne dayalı olarak teknik ve teknolojik olarak eşgüdümlenmesi örneğinde olduğu gibi; küçük işletmelerin kendi aralarında üretim sürecinde yenilik yaratmada ve pazarlamada eşgüdüme yönelmeleri işletmeler arası esnek uzmanlaşmanın zeminini oluşturmaktadır. Bu sayede küçük işletmeler kümesi değişken talep mekanizmasına daha çabuk uyum sağlayabilmekte ve işletmeler arası aşırı rekabetin yerine daha çok ortak dayanışma ve işbirliği ağının kurulması mümkün olmaktadır. Ancak bu küçük işletmeler arası rekabetin ortadan kalkması anlamına gelmez. Eskiden olduğu gibi işletmeler arası daha çok fiyat düşürmeye yönelik olan rekabetçiliğin yerini belirli bir kalite standardını hedef alan yenilik yapma ve yaratmaya yönelik rekabet olgusu almaktadır (Sabel, 1986; Rasmussen, Schmitz ve Dijk, 1992: 3-4).

Schmitz'e göre esnek uzmanlaşmanın gerçekleşebilmesi için kamusal (yerel, bölgesel ve merkezi) ve özel kuruluşların (mesleki ve sektörel dernekler ve odalar) küçük işletmeler kümesi içindeki işbirliği ve dayanışmayı desteklemesi gerekmektedir. Zira küçük işletmeler kümesi ve onların sektörel ve coğrafi yakınlığı, kamu ve özel kuruluşların yardımı olmaksızın esnek uzmanlaşmanın gerektirdiği türden bir işbirliği ortamını kendiliğinden oluşturamayabilir (Schmitz 1992: 66).

Küçük ölçekli firmaların coğrafi ve sektörel yakınlığının rekabeti artırıcı yönde değil de işbirliğini yaygınlaştırıcı yönde gelişmesinin nedenleri, Schmitz tarafından yeterince açıklanabilmiş değildir. Ancak gerek Sabel (Sabel, 1986: 49-50) ve gerekse Schmitz (Schmitz, 1989, 1992) küçük firmaları daha çok rekabete değil de karşılıklı işbirliğine ve sürekli yenilik yaratmaya yöneltilebilecek yeni endüstriyel kurum ve kuruluşlara ihtiyaç olduğunu belirtmekte, ancak adı geçen kurum ve kuruluşların bu görevi nasıl yerine getireceğini çok yüzeysel bir şekilde geçiştirmektedirler. Kaldı ki, gelişmekte olan ülkelerde büyük işletmelerin bile sermaye yetersizliğinden dolayı yapamadığı teknolojik modernizasyonu oldukça yetersiz bir işletme sermayesine sahip olan küçük işletmelerin nasıl gerçekleştirebileceklerine ilişkin doyurucu bir açıklama Schmitz tarafından getirilmemektedir.

4. OSTİM Sanayi Bölgesi: Esnek Üretim, Esnek Uzmanlaşma ve Küçük İşletmeler

1992 yılında 3 ay süreyle OSTİM'de 10 ve daha az işçi çalıştıran 100 kadar küçük işyeri üzerinde, esnek uzmanlaşma yaklaşımının teorik kavramlarından yola çıkılarak bir alan araştırması yapılmıştır. Araştırmaya konu olan işyerleri tesadüfi örnekleme yolu ile seçilmiş ve araştırmada herhangi bir anketör veya yardımcı kullanılmamıştır. Örneklemi oluşturan gruplar Schmitz'in (1982: 443-444) yaklaşımından hareketle sektörün özgüllüğü çerçevesinde imalat sanayinin alt dallarından biri olan metal sanayinde ve yalnızca üretime dönük faaliyette bulunan küçük işletmelerden seçilmiştir. Araştırmanın sektörün özgüllüğü çerçevesinde yapılması sayesinde işletmelerin içinde bulunduğu piyasa ilişkileri, sermaye birikim süreçleri, teknik, üretim ve işgücüne dayalı işbölümü ve örgütlülük düzeyleri, ayrıntılı olarak incelenebilmiştir. Aynı yaklaşımı Aktar da (1990) kullanmıştır.

OSTİM'de bulunan işletmelerin yarısından çoğunun metal sanayi ile ilgili işkollarında faaliyet göstermesi ve Türkiye'nin özel sektörce finanse edilen en büyük sanayi sitesi olması (Ostim, 1991: 4-5) araştırma evreninin seçiminde büyük rol oynamıştır. Çünkü, yukarıda belirtildiği gibi, literatürde küçük işletmelerin coğrafi ve sektörel yakınlığı esnek uzmanlaşma zemininin oluşması için gerekli bir koşul olarak öne sürülmektedir. Araştırma süresince küçük işletmelerin iç ve dış dinamiklere bağlı olarak sosyal ve ekonomik çevreleriyle olan ilişkileri irdelenmeye çalışılmıştır. Özellikle işletmeler arası rekabet olgusu, fason üretim ilişkileri, üretim sürecinde kullanılan teknolojinin esnekliği, yenilik yaratmada işletmeler arası karşılıklı dayanışma ve işbirliği incelenmiştir. Bunu yaparken de kamu veya özel kurum ve kuruluşların (Ostim Sanayici ve İşadamları Derneği OSİAD, Demirciler ve Tornacılar Derneği, Küçük ve Orta Ölçekli Sanayi Geliştirme ve Destekleme İdaresi Başkanlığı KOSGEB, Türkiye Esnaf ve Sanatkarları Konfederasyonu TESK, danışmanlık ve kalite geliştirme merkezi, çıraklık okulları, bankalar, ticaret merkezleri v.s.) işletmeler arasında esnek uzmanlaşma zemininin oluşmasında ve özellikle kollektif etkinliğin ve işbirliğinin sağlanmasında ne ölçüde etkin oldukları incelenmeye çalışılmıştır.

a- Firmalar arası fason ve sipariş türü iş bağlantıları

Burada asıl amaç, işletmeler arasında varolan fason ve sipariş türü iş bağlantılarını tüm boyutlarıyla ve derinlemesine incelemek değil, esnek uzmanlaşma tartışmalarında ileri sürülen kavramlarla olan ilişkilerini ele almaktır.

OSTİM'de işletmelerin hemen hemen hepsi düzenli veya düzensiz sipariş ve/veya fason türü işler üzerine çalışmaktadırlar. Değişik firmalardan ve düzensiz olarak verilen sipariş türü işler, belirli kişi veya firmalardan ve düzenli olarak verilen fason işlerden daha yaygın olarak görülmektedir. Verilen sipariş veya fason tü-

rü işlerde siparişi veren ile alan arasında bir işbölümü pek görülmemektedir. Yani büyük bir firma tarafından verilen fason veya sipariş türü işler küçük işletmeler tarafından belirli bir işbölümü ve işbirliği dahilinde yapılmamaktadır. Hernekadar büyük bir firma tarafından verilen sipariş veya fason türü işler bir veya birden fazla küçük işletme tarafından yapılsa da, bu küçük işletmelerin kendi aralarında teknik ve üretim düzeyinde bir örgütlenmelerinin bir sonucu olarak değil, daha çok siparişi veya fason işleri veren firmalar tarafından tercih edildiği içindir. Burada küçük işletme için önemli olan ne pahasına olursa olsun büyük firma tarafından verilen fason veya sipariş türü işlerden pay alabilmektir. Bu durum küçük işletmeler arasında fiyat kırmaya yönelik rekabetin kızışmasını kaçınılmaz kılmaktadır.

OSTİM'de faaliyette bulunan küçük işletmelerin büyük bir çoğunluğu ihalelere giremeyip birinci elden iş alamadıkları için, ihaleleri kazanan büyük firmaların vereceği işlere bağımlı olmaktan kurtulamamaktadırlar. Özellikle Ankara İstanbul'dan farklı olarak devlet kurum veya kuruluşlarının yatırımlarının ağırlığının fazla olduğu bir yerdir. OSTİM'de bulunan küçük işletmelerin büyük çoğunluğu devlet kuruluşlarının ihale koşullarını yerine getiremediği için daha ilk başta elenmektedir. Ancak, finans durumu daha iyi olan, kullandığı tezgahların beygir gücü yüksek ve daha çok kalifiye eleman (teknisyen, mühendis) istihdam eden kimi küçük ölçekli mühendislik firmalarının bu barajı aşıp ihaleye girdikleri ve hatta ihaleyi kazandıkları görülebilmektedir. İhale ile ilgili koşulları yerine getirmekte oldukça zorlanan ve hatta bu nedenle başvuru dahi yapamayan küçük işletmelerin ikinci elden iş alabilme fırsatını kollamaktan başka çareleri kalmamaktadır. OSTİM'deki işyeri sahiplerinin yüzde 89'u kendilerine en büyük rakibin diğer küçük firmalar olduğunu belirtmişlerdir. Bu da varolan piyasa koşullarında dayanışma ve işbirliğinin ortaya çıkmasının ne kadar güç, buna karşın rekabetin yaygınlaşmasının ne kadar kolay olduğunun açık bir göstergesidir.

OSTİM'deki küçük işletmelerin büyük bir çoğunluğu ikinci ve hatta üçüncü elden işler yapmaktadır. Özellikle yeni açılan işletmeler piyasada henüz tanınmamış oldukları için üçüncü elden iş almayı kabul edebilmektedirler. Buna bağlı olarak kâr marjı, fason veya sipariş olarak verilen işin daha fazla el değiştirmesinin bir sonucu olarak ister istemez iyice düşmektedir. İkinci elden iş yapan işletmeler ise üçüncü elden iş yapan veya yapmaya hazır olan işletmeler tarafından kâr marjı daha düşük işleri kabullenmeye zorlanmaktadır. Böylece, fason veya sipariş türü işi elde etmek için daha çok fiyat kırmaya bağlı olarak amansız bir rekabet ortaya çıkmaktadır. Bunun sonucunda daha çok birinci elden ihaleyi alıp belirli kısımlarını sipariş yolu ile küçük işletmelere veren ana firmalar kâr marjını koruyabilmektedirler. İkinci ve üçüncü elden iş yapan firmalar birinci elden ihaleye girip iş alamadıkları için aşırı rekabet nedeniyle çok düşük bir kâr marjı ile iş almak zorunda kalmakta ve bunun sonucu olarak fason ve sipariş türü iş yapmak yerine *bağımsız olarak doğrudan piyasaya çalışmak* en büyük hedeflerinden biri haline gelmektedir. Bu olgu esnek uzmanlaşma ile öne sürülen kollektif etkinlik, karşılıklı işbirliği

ve dayanışma kavramları ile uyuşmamaktadır. Her işletme gerek üretim sürecinde ve gerekse piyasa ilişkilerinde yalnız ve bağımsız olmayı tercih etmektedir.

OSTİM'deki işletmeler için asıl amaç, küçük ölçekli de olsa seri üretime geçip o ürünlerin pazarlamasını yapmak, yani doğrudan müşteriye satabilmektir. Ancak bu yolla OSTİM'deki işletmeler kâr marjı üstünde etkinliklerini artırabileceklerini ve aşırı rekabetten kısmen kaçınabileceklerini ummaktadırlar. Fakat işletme sermayesinin yetersizliği doğrudan piyasaya çalışamamanın en büyük engellerinden birisi olmaktadır. Zira bir işletmenin küçük ölçekli de olsa seri üretime geçmesi için işletme sermayesinin belirli bir süre dışarıdan herhangi bir sermaye girdisi olmaksızın, üretilen ürünün maliyetini finanse edebilecek miktarda olması gerekmektedir. Örneğin, belirli miktardaki hammaddenin alımında, işçi ücretlerinin karşılanmasında, gerekli tezgah ve teçhizat donanımında, sabit giderlerinin karşılanmasında (elektrik, su, telefon, kira v.s.) işletme sermayesinin yeterli olması gerekmektedir. Ancak, hemen hemen hiçbir işletme bu kadar harcamayı belirli bir süre hiçbir sermaye girdisi olmaksızın finanse edebilecek durumda değildir. Bu nedenle, sipariş veya fason üzerine çalışmak adeta bir zorunluluk haline gelmektedir.

İşletmeler arası işbirliği daha çok, zor durumda bulunan işletme sahibine yakın akraba veya arkadaş çevresinden para, araç-gereç ödünç verme şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bazen belirli bir süre hiçbir sipariş veya fason iş alamamış bulunan işletme sahibine, yakın akraba veya arkadaş çevresinin ellerindeki hazır işlerin bir kısmını devretmesi suretiyle kısmî bir dayanışma olmaktadır. Fakat bu hiçbir zaman esnek uzmanlaşma tartışmalarında belirtildiği şekilde üretim, kalite, teknik bilgi anlamında bir işbirliği olmayıp daha çok yakın akraba ve dost çevresi ilişkileri bağlamında bir dayanışmayı göstermektedir. Çünkü bu dayanışma işyeri sahibi içinde bulunduğu sıkıntıdan çıktığı an son bulmaktadır. Halbuki, esnek uzmanlaşma ile tanımlanan işletmeler arası işbirliği ve dayanışmanın uzun süreli ve istikrarlı olması gerekmektedir.

İşletmeler arası fason ve sipariş türü işlerin düzenlenmesi, üretim sürecinde işletmeler arası eşgüdümün sağlanması, küçük işletmelerin sadece fiyat üzerinde değil, kalite ve yenilik yaratabilmekteki etkinliğinin arttırılmasında mesleki kuruluşların çok önemli bir yeri olduğu iddia edilmektedir. İşletmeler arası her türden etkin işbirliğinin ve dayanışmanın sağlanmasında örgütlülüğün rolü aşağıda ana hatları ile tartışılacaktır.

b- Mesleki Kuruluşlar ve Örgütsel Yapı

Esnek uzmanlaşma için gerekli koşullar, daha önce de belirtildiği gibi, işletmelerin coğrafi olarak birbirlerine yakın olması ve faaliyetlerinin sektörel bazda bütünlük göstermesidir. Bu coğrafi ve sektörel yakınlığı eşgüdümleyen ve örgütleyen ise daha çok resmi veya özel kurum ve kuruluşların faaliyetleridir. Çünkü

Schmitz'e (1992: 67) göre resmi veya özel, yerel veya merkezi kurum ve kuruluşların örgütlenmesi olmaksızın sektörel ve coğrafi yakınlık yalnız başına işletmeler arasında esnek uzmanlaşma için gerekli zemini oluşturmayabilir. Kısacası işletmeler arası esnek uzmanlaşma işletmeler arası sektörel ve coğrafi yakınlığın resmi veya özel kurum ve kuruluşlar tarafından etkin bir şekilde eşgüdümlenmesi ölçüsünde mümkün olabilmektedir.

OSTİM'de işletmeler arası coğrafi ve sektörel yakınlık olmasına ve yukarıda adı geçen kuruluşların yaygınlığına rağmen işletmeler arası esnek uzmanlaşmaya doğru bir eğilim görülmemektedir. Özellikle sektörel düzeyde varolan kamusal veya özel kurum ve kuruluşlar gerek üretim düzeyinde ve gerekse piyasaya giriş sürecinde işletmeler arası istenilen işbirliğini ortaya çıkarabilmekten oldukça uzaktır. Bu durum işyeri sahiplerinin konumundan ve adı geçen kuruluşların yapısından kaynaklanmaktadır. İşletme sahipleri bu kuruluşlar hakkında yeterince bilgi sahibi olmadı gibi az çok bilgisi olanlarda bu kuruluşların belirli sorunların aşılmasında etkin olabileceği inancında değildir. OSTİM'de işletme sahiplerinin çoğunluğu yeterli bir eğitim sürecinden geçmediği için (% 52 okur-yazar veya ilkokul mezunu) bu tür kuruluşları bir sıçrama tahtası olarak kullanamamakta, hatta gereksizliğine inanmaktadır.

Daha önce de belirtildiği gibi, küçük işletmeler ihalelere girebilmek için gerekli şartları yerine getiremedikleri için birinci elden iş alabilme imkanına sahip değildir. İşletme sahipleri ihalelere girişteki engelleri aşmak için mesleki kuruluşları kollektif olarak kullanıp ihaleyi birinci elden alma olanağını da zorlayamamaktadırlar. İşletme sahipleri, mesleki kuruluşların bu türden işleri başaramayacağı inancındadır. Halbuki, gerek Kuzey İtalya'da, gerekse Japonya'da bu türden mesleki birlikler, odalar ve temsilciler küçük işletmeler adına uluslararası piyasalardaki ihalelere bile girip kazanabilmekte ve bu yolla küçük işletmeler zaman zaman iç pazarın sınırlılıklarını aşabilmeyi başarabilmektedirler.

OSTİM'de faaliyette bulunan mesleki kuruluşlar etkin olarak çalışamamaktadırlar. Sadece işletme sahiplerinin bu kuruluşları bilinçli bir şekilde kullanamamalarından ötürü değil, aynı zamanda küçük işletmeleri değişik yönlerden desteklemek amacıyla kurulan kamu ve özel kuruluşların (KOSGEB, Halk Bankası, Ticaret ve Sanayi Odaları, Türkiye Esnaf ve Sanatkarları Konfederasyon, vs.) faaliyetlerinin kısırlığından, belirli çıkar gruplarının etkisi altında kalmasından ve finans kaynaklarının yetersizliğinden ötürü istenilen hedeflere ulaşılamamaktadır. Örneğin, küçük esnaf ve sanatkarlara devletin finans kuruluşlarından verilen kredilerin tamamının toplam kredilere oranı yüzde 3 ile 5 arasında oynamaktadır (DIE 1991: 563). Bu oranın arttırılmasında bu tür kuruluşların etkin olduğu hiç söylenemez; zira küçük esnaf ve sanatkara verilen kredilerin toplam krediler içindeki oranı 1984-1991 yılları arasında % 5.2'den % 3.5'e kadar düşmüştür.

Bu türden sorunların giderilebilmesinde bu kuruluşların gereken işlevleri yerine getiremediği ve işletmelerin çevreleri ile olan ilişkilerini sağlıklı bir şekilde ku-

ramadığı görülmektedir. Küçük işyeri sahiplerinin teknik bilgi ve becerilerinin arttırılması için eğitim kursları, daha kaliteli mal ve hizmet üretiminin sağlanması için kalite kontrol mekanizmasının sağlanması, yeni teknolojik gelişmelerden haberdar edilmesi, düşük faizli kredi alabilme imkanlarının arttırılması, sanayi sitelerindeki altyapı sorunlarının çözülmesi, işletmeler arası teknik bilgi, işgücü, araç ve gereç akışının sağlanması, ihalelere girişte ve hammadde alımında kolaylıkların sağlanmasında adı geçen kuruluşlar formaliteden öte bir şey yapamamaktadırlar. Örneğin, hemen hemen 15 yıldan daha fazla süredir faaliyette bulunan sanayi sitesinin ara yolları henüz asfaltlanmamıştır. Aşırı toz ve duman insan sağlığını tehdit eder durumdadır. Halk Bankası'nın sağladığı kredi imkanlarından ancak mali durumu iyi olan çok az sayıda işyeri sahibi yararlanabilmektedir. Çünkü işyeri sahiplerinin büyük bir çoğunluğu kredi alabilmek için banka tarafından istenen koşulları (özellikle ipotek gösterme) yerine getirememektedir. İşletmeler arası teknik bilgi, araç ve gereç akışı da (geleneksel eş-dost dayanışması dışında) pek görülmemektedir. Tersine işyeri sahipleri, ne yaptıklarını birbirlerine göstermeme, gizleme eğilimindedirler. Zira, küçücük bir ziyaret esnasında bile birbirlerinin yaptıkları işleri çabucak anlayabilmekte ve gerekirse kopyasını kendi işyerinde çıkartabilmektedirler. Bu nedenle bazı işyeri sahipleri, başkalarının bilmesini özellikle istemediği türden işleri yaparken tezgah(lar)ını işyerinin gözden en uzak köşesinde kurmaya özen göstermektedirler. Dolayısıyla OSTİM'de coğrafi ve sektörel yakınlık mesleki kuruluşların varlığına rağmen bir türlü işletmeler kümesinin esnek uzmanlaşması için gerekli işbirliği zeminini doğuramamakta ve Schmitz'in öne sürdüğü kollektif etkinlik kavramının karşıtı yönünde biçimler ortaya çıkmaktadır.

OSTİM'deki işyeri sahiplerinin % 56'sı mesleki kuruluşların küçük işletmelerinin sorunlarını çözebileceğine inanmamaktadır. Bu oran kırsal kökenli olanlar arasında % 67'dir. Okur-yazar veya ilkokul eğitim düzeyine sahip olanlar arasında bu oran daha da yüksektir (% 71).

Özet olarak, OSTİM'de işletmeler coğrafi ve sektörel olarak yakınlık göstermelerine rağmen işletmelerin faaliyetleri birbirlerinden oldukça kopuk ve dağınıktır. Buna bir de mesleki kurum ve kuruluşların örgütsel başarısızlıkları eklenince, işletmeler arası kollektif etkinlik kavramı ile tanımlanan işbirliği ve dayanışma olgusu ortaya çıkamamaktadır.

c- Teknolojik yapı ve üretim sürecinde işgücünün kullanımı

Esnek uzmanlaşmanın oluşabilmesinde istihdam edilen emeğin niteliği ve kullanılan teknolojinin yapısı çok önemli bir yer tutmaktadır. Gerek kullanılan emeğin niteliği ve gerekse teknolojinin yapısı üretim sürecinde esnekliği belirleyen temel faktörler olmasaydı, yani bir işletmenin iç potansiyeli ve dinamizmi esnek uzmanlaşma için gerekli olan zemini oluşturmasaydı, dışsal faktörlerin uygunluğu fazla bir anlam ifade etmezdi. Bu nedenle üretim sürecinde esnek uzmanlaşma-

nın varolması hem çok yönlü bir beceriye sahip olan kalifiye işgücünün istihdam edilmesini ve hem de piyasadaki talep farklılıklarına paralel olarak değişik türden üretim yapabilme imkanını veren esnek bir teknolojik kullanımı gerekli kılmaktadır. Çünkü, günümüz rekabetçi piyasa koşullarında artık geçerli olan, kitlesel üretime dayalı tekdüze bir teknolojik yapı ve ona eklemlenmiş vasıfsız-ucuz emek yolu ile üretim maliyetlerini düşürmek değil, yenilik yapabilmek ve kullanılan emeğin ve teknolojik yapının uyum sağlayabilmesidir. Her ne kadar üretim maliyetini düşürmek bir işletmenin her zaman temel ilkelerinden biriyse de, günümüz piyasa koşullarında rekabet için artık yeterli bir koşul olamamaktadır. Yani gelişmekte olan ülkelerin uluslararası piyasalarda rekabet açısından önemli bir avantajını oluşturan ucuz emek kullanımı rekabet için yeterli bir faktör olmaktan çıkmaktadır. Zaten piyasalardaki taleplerde görülen aşırı farklılaşma, işletmeler açısından istihdam edilen işgücünün üretim sürecinde sadece bir maliyet unsuru olarak görülüp rutin işleri yapmasını değil, tersine çok yönlü el becerisine sahip olan işgücünün farklı türden iş yapabilmesini, hatta değişik beceriler ve teknik kullanımlarla yenilik yaratabilmesini gerekli kılmaktadır. Artık piyasada bir işletmenin başarılı olması o işletmenin hem değişen taleplere anında cevap verebilecek bir yapıda olmasını, hem de gerektiğinde yenilikler ile talebi bizzat yaratabilen bir konumda olmasını gerekli kılmaktadır. Zaten yenilik yaratabilme potansiyeli bir işletmeye piyasada yeni talepler doğuruyorsa, rekabetçi olması için fiyatları çok düşük tutması bir zorunluluk olmaktan çıkmaktadır. Çünkü aynı türden malı satmak isteyen işletme ya hiç yoktur, ya da fazla değildir. Bu, fiyat kırmaya dayalı ve işletmelerin kâr marjını düşüren klasik rekabet mekanizmasının işletme tarafından terk edilmesi anlamına da gelmektedir.

Bu süreç, işletme içinde çalışanlar arasındaki yenilik yaratmaya yönelik teknik bilgi akışının ve yardımlaşmanın yaygın olmasını da gerektirmektedir. Her vasıflı işçinin teknik bilgi ve becerisi üretim sürecinde esnek üretim sürecinin sağlanabilmesi ve yeniliklerin yaratılabilmesinde vazgeçilmez bir yere sahip olduğu için, *Fordist-Taylorist* üretim ve yönetim sisteminden farklı olarak işyerinde daha uyumlu ve istikrarlı bir endüstri ilişkilerinin oluşmasını sağlamaktadır. Böylece esnek üretim, bozulan endüstri ilişkilerini onarabilme yolunu da açmaktadır (Piore ve Sabel, 1984: 278).

Kullanılan teknolojinin esnekliği, gelişmişlik düzeyine bağlıdır. Çok yönlü teknik bilgi ve beceriye sahip olan işgücü çok ileri düzeyde olmasa bile, belirli bir teknolojik donanımı kullanarak işletmeye esnek üretim yapabilme imkanını sağlayabilir. Ancak yine de kullanılan teknolojinin çok ileri düzeyde olması, yani bilgisayar dizaynlı ve sayısal kontrollu makineler ve teçhizatların yaygın olması, esnek uzmanlaşmayı üretim sürecinde daha kolaylaştırmaktadır.

OSTİM'de faaliyette bulunan küçük işletmelerin hemen hemen hepsi ileri düzeyde teknolojik donanımdan yoksundurlar. Bunun temel sebebi, işletme sermayesinin modern makina, tezgah ve teçhizatı finanse edebilecek durumda olma-

masıdır. Daha önce de belirtildiği gibi, ister fason, ister sipariş üzerine çalışsın, OSTİM'deki işletmeler daha çok ikinci ve üçüncü elden iş alabildikleri için düşük kâr marjı ile çalışmaktadırlar. Buna bir de işletmelerin düşük kapasite ile çalışmaları eklenince, işletmenin sermaye birikimi oldukça sınırlı kalmakta ve elde edilen kâr oranıyla işletme varolan teknolojide büyük ölçüde yenilik yapmaya yönelik yatırımlarda bulunamamaktadır. Bu nedenle, OSTİM'de teknolojik düzeyi kısmen düşük ancak kalifiye elemanların kullanımı yolu ile sağlanan bir (işletme-içi) emek yoğun *esnek üretim* sözkonusudur. Ancak işletmelerin piyasada tutunabilmelerinin temel dayanağı yenilik yaratmaktan çok fiyat kırmaya yönelik olmaktadır. Bunun temel nedeni de işletmelerin çok büyük bir kısmının sipariş veya fason veren firmalardan gelecek sipariş veya fason işlere bağımlı olmalarından kaynaklanmaktadır. Bir işletme için asıl amaç, piyasadan iş alabilmektir. Zaman zaman büyük ana firmalar ile küçük işletmeler arasında aracı da olabilen büyük firmalar ve mühendislik-müteahhitlik işleri yapan firmalar, küçük işletmelerin çok sayıda ve aynı sanayi sitesinde kümelenmiş olmalarından yararlanarak kâr marjını artırmak için fason ve sipariş türü işlerin piyasa fiyatını daha da düşürmeye çalışmaktadırlar. Dolayısıyla işletmeler arası sektörel ve coğrafi yakınlık OSTİM'de dayanışma ve karşılıklı işbirliğinden daha çok aşırı rekabeti doğurmaktadır. Bu durumda küçük işletmenin dayanak noktalarından birisi iş alabilmek için, siparişi veya fason işi veren firmaların değişik türden taleplerine cevap verebilecek esnek bir üretim yapısını geliştirmek, bir diğeri ise, bunu yaparken maliyeti olabildiğince düşürmeye çalışmaktır. Maliyeti düşürebilmenin en önemli dayanaklarından birisi kalifiye elemanı ucuz olarak istihdam etmektir. Bunun bir sonucu olarak örneğin 1993 Ekim ayında kalifiye bir eleman olan bir ustanın eline geçen ücret işyerinden işyerine farklılıklar olmasına karşın ortalama 3 ile 3.5 milyon arasında değişmektedir. Buna karşın bir kalfanın aylık ücreti 2 ile 2.5 milyon arasında değişirken, çıraklar 1 ile 1.2 milyon civarında aylık ücret almaktadırlar. Eğer OSTİM'de işçilerin günde 10 saat haftada ise 6 gün çalıştıkları gözönüne alınırsa, ücretlerin gerçekten çok düşük olduğu kolayca görülür.

OSTİM'de işletmeler fason ve siparişlerdeki değişmelere uyum sağlamada esnek olabilmeyi başarabilmelerine rağmen bu esneklik, piyasa ilişkilerinin zorlaması nedeniyle işletmeyi teknolojik olarak ileriye ve üretim sürecinde yenilik yaratmaya doğru değil, fiyat düşürmeye ve nitelikli ancak düşük ücretli emek istihdam etmeye zorlamaktadır. Ücretlerin düşük olması işletme içindeki endüstri ilişkilerinin zaman zaman bozulmasına da sebep olmaktadır. Halbuki, Piore ve Sabel'e (1984) göre, küçük firmalarda çalışanlar işletmenin üretimine esneklik sağlamada çok önemli bir faktör olduğu için hem daha iyi ücret alabilecek hem de işletme sahibi ile (büyük firmalardaki görünümün tersine) daha sıcak, yüz yüze ve samimi ilişkiler kurabilecektir. OSTİM'de küçük firmalarda çalışanlar işletmenin üretimine esneklik sağlamada çok önemli bir rol oynamalarına rağmen, piyasa koşullarının zorlamasından dolayı işyeri sahip-

lerinin çoğu işçilere asgari ücret düzeyinin üzerinde bir gelir imkânını bile sağlayamamaktadırlar.

5. Sonuç

OSTİM'de kamusal ve özel kurum ve kuruluşlar, küçük işletmeler arasında üretim, teknolojik ve finansal düzeyde destek sağlamada yani esnek uzmanlaşma için gerekli zemini oluşturabilmede başarısız kalmaktadırlar. Bu nedenle OSTİM'deki işletmeler arasında esnek uzmanlaşmanın karşıtı türden biçimler daha yaygın bir şekilde görülmektedir. Yani, fiyat kırmaya dayalı aşırı rekabetin egemenliği, beklenen işlevleri yerine getirmeyen mesleki kurum ve kuruluşlar, işletmeler arası yenilik yaratmak için teknik bilgi akışının çok az görüldüğü bir heterojenlik, işgücünün düşük ücretle istihdam edilmesinin yaygınlığı, kâr marjının artırılmasında teknolojik yenilikten daha çok yoğun emek kullanımının ön plana çıkması, üretimde esnek olabilmenin daha çok işletmenin piyasadaki güçlüklere karşı direnebilme potansiyeli olarak kullanılması vs. türünden ilişkiler OSTİM'de varlığını yaygın bir şekilde devam ettirmektedir. Dolayısıyla işletmeler üretim düzeyinde yenilik yaratmak ve kaliteyi artırmak için teknik bilgi ve becerisi olan işgücünü modern teknoloji ile takviye etmek yerine, rekabet ortamında kâr marjını artırmak için üretim sürecinde emeğin yoğun kullanılmasının daha yaygın olduğu bir teknolojik yapılanmaya yönelmeleri bizi ister istemez (işletmelerarası, bütünsel-kümesel düzeyde) *esnek uzmanlaşmanın OSTİM'de oluşamadığı sonucuna götürmektedir.* Ayrıca küçük işletmelerin içinde bulunduğu koşulların yakın bir gelecekte ortadan kalkabilmesi de (örneğin, modern teknolojik donanım eksikliği, mesleki kuruluşların işlevsizliği, işyeri sahiplerinin çoğunluğunun yeterli bir eğitim düzeyinde olmaması, işletmelerin birinci elden iş alamadıkları için kâr marjı düşük işler almaktan kurtulamaması vs.) pek mümkün görülmemektedir.

Esnek uzmanlaşma için gerekli koşulları oluşturan gelişmiş teknolojik altyapı, etkin örgütlenme düzeyi, kalifiye işgücünün varlığı, coğrafi ve sektörel yakınlık ve piyasanın farklı ve değişik türden mallara giderek daha da eğilimli olması, esnek üretimin ideal bir çerçevesini oluşturmaktadır. Ancak, her ülkenin teknolojik gelişmişlik düzeyinin, piyasanın yapısının (hangi alt sektörlerde kitlesel üretim için uygun olup olmadığı veya ne derece uygun olduğu), işgücünün sahip olduğu teknik bilgi ve beceri düzeyinin, işyeri sahiplerinin mesleki bilgi ve tecrübelerinin düzeyinin ve örgütlenmenin özelliklerinin, önemli farklılıklar yaratacağı açıktır. Bununla birlikte, esnek uzmanlaşma kavramı küçük ölçekli ve üretime dönük ekonomik faaliyetlerin ne kadar dinamik olabileceği, üretim sürecinde ve piyasadaki değişimlere uyum sağlamada büyük işletmelere göre ne ölçüde başarı gösterebileceği ve özellikle formel-informel sektör tartışmalarının zaman zaman gözden kaçırdığı konulardan biri olan, enformel sektörün neleri başarabileceğini göstermesi açısından literatüre önemli bir katkıda bulunmuştur. Ancak kavram, gelişmekte

olan ülkelerdeki küçük işletmelerin piyasaya ve üretim sürecine dönük faaliyetlerini açıklamada yetersiz kalmaktadır.

REFERENCES

Aktar, A. (1990) *Kapitalizm Az Gelişmişlik ve Türkiye'de Küçük Sanayi*, AFA, İstanbul.

Amin, A. (1989), "A model of the small firms in Italy", E. Goodman ve J. Bamford (der.), *Small Firms and Industrial Districts in Italy*, Routledge, London.

Ayata, S. (1986), "Economic Growth and Petty Commodity Production in Turkey", *Social Analysis*, vol.20.

Becattini, G. (1989) "Sectors and/or districts: some remarks on the conceptual foundations of industrial economics", E. Goodman ve J. Bamford (der.), *Small Firms and Industrial Districts in Italy*, Routledge, London.

Becattini, G. (1990), "Italy", W. Sengenberger, G. Loweman ve M.Piore (der.), *The Re-emergence of Small Enterprises: Industrial Restructuring in Industrialized Countries*, ILO, Genova.

Birkbeck, C. (1978), "Self Employed Proletarians in an Informal Factory: The Case of Cali's Garbage Dump", *World Development*, vol.6, no.9-10.

Bromley, R. ve Gerry, C. (der.), (1979), "Who are the Casual Poor?", R. Bromley and C. Gerry (der.) *Casual Work and Poverty in The Third World Cities*, John Wiley and Sons, Chisbester.

Clarke, S. (1990), "New Utopias for Old: Fordist Dreams and Post-fordist Fantasises", *Capital and labour*, no.42.

Dawson, J. (1992), "The Relevance of The Flexible Specialisation Paradigm for Small Scale Industrial Restructuring in Ghana", *Institute of Development Studies*, vol.23, no.3.

Demir, E. (1993), "İşgücü Piyasası ve Kent Emekçi Sınıfının Yeniden Kavramlaştırılması", *Birikim*, Eylül, sayı 53.

Dikerdem, M.A. (1980), Factory and Workshop: An Investigation into Forms of Small Scale Production in A Turkish City, Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Sussex.

Gerry, C. ve Birkberk, C. (1981), "Petty Commodity Producer in The Third World Cities", FBechhofer and B. Elliot (der.). *Petite Bourgeoisie*, McMillan.

Hansohm, D. (1992), "Small Enterprises Flexibility in Sudan", *Institute of Development Studies*, vo.23, no.23.

Hyman, R. (1989), "Flexible Specialisation: Miracle or Myth?", R. Hyman and W. Streech (der.), *New Technology and Industrial Relations*, Basic Blackwell, Oxford.

Lipietz, A. (1987), *Mirages and Miracles: The Crisis of Global Fordism*, Verso.

Loveman, G. ve Sengenberger, W. (1990), "Introduction: Economic and Social Reorganisation in The Small and Medium Sized Enterprise Sector", W. Sengenberger ve G. Loveman (ed.), *The Re-emergence of Small Enterprises: Industrial Reconstructing in Industrialised Countries*, ILO, Genova.

Lyberaki, A. (1991), "Crisis and Restructuring in Greek Smal Scale industry: A Case of Flexible Specialisation?", *Capital and Class*, no.44.

Moser, N.C. (1978), "Informal Sector or Petty Commodity Production: Dualism or Dependence in The Urban Development?", *World Development*, vol.6, no.9-10.

Murray, F. (1983), "Decentralisation of Production: The Decline of Mass Collective Workers", *Capital and Class*, vol.33.

Murray, F. (1987), "Flexible Specialisation in The Third Italy" *Capital and Class*, vol.33

OSTİM (1991), *Industrial Catalogue 91*, DKGM, Ostim, Ankara.

Pezzini, M.(1989), "The small firm economy's odd man out: the case of Ravenna" E. Goodman ve J. Bamford (der.), *Small Firms and Industrial Districts in Italy*, Routledge, London.

Piore, J.M. ve Sabel, C. (1984), *The Second Industrial Divide: Possibilities for Prosperity*, New York, Basic Books.

Pollert, A. (1988), "Dismantling Flexibility", *Capital and Class*, vol. 34.

Pollert, A. (1991), "The orthodoxy of Flexibility", A. Pollert (der.), Farewell to Flexibility, Basil Blackwell, Oxford.

Poon, A. (1990), "Flexible Specialisation and Small Size: The Case of Carribbean Tourism", World Development, vol.18, no.1.

Pyke, F. (1988), "Co-operative Practices Among Small and Medium Sized Establishment", Work Employment and Society, vol.3, no.3.

Rasmussen, J. (1992), "The small enterprise environment in Zimbabwe: Growing in the shadow of large enterprises", *Institute of Development Studies*, vol.23, no.3, University of Sussex.

Rey, G. (1989), "Small Firms: Profile Analysis, 1981-1985", E. Goodman and J. Bamford (der.), *Small Firms and Industrial District in Italy*, Routledge, London.

Russo, M. (1989) "Technical change and the industrial district: the role of interfirm relations in the growth and transformation of ceramic tile production in Italy", E. Goodman ve J. Bamford (der.), *Small Firms and Industrial Districts in Italy*, Routledge, London.

Sabel, C. (1986), "Changing Models of Economic Efficiency and Their Implications for Industrialisation in the Third World", A. Foxley ve G. O'Donnel (der.), *Development, Democracy and the Art of Tresspassing*, University of Notre Dame Press.

Sabel, C. (1989), "Flexible Specialisation and Re-emergence of Regional Economies", P. Hirst ve J. Zeitlin (der.), Reversing Industrial Decline, Berg Publishers Limited Oxford.

Sayer, A. (1986), "New Developments in Manufacturing; just-in-time System", *Capital and Class*, no.30.

Schmitz, H. (1982), "Grotwh Constraints on Small Scale Manufacturing in Developing Countries: A Critical Review", *World Development*, vol. 10, no.6.

Schmitz, H. (1989), "Flexible Specialisation: A New Paradigm of Small Scale Industrialisation?", *Institute of Development Studies*, University of Sussex.

Schmitz, H. (1990), "Small Firms and Flexible Specialisation in Developing Countries", *Labour and Society*, vol. 15, no.3.

Schmitz, H. (1992), "On The Clustering of Small Firms", *IDS Bulletin*, vol. 23, no.3.

Sethuraman, S. V. (der.), (1981), *The Urban Informal Sector in Developing Countries: Employment, Poverty and Environment*, ILO, Genova.

Smith, C. (1989), "Flexible Specialisation, Automation and Mass Production", *Work Employment and Society*, vol.3, no.2.

Taymaz, E. (1993), "Kriz ve teknoloji", *Toplum ve Bilim*, sayı 56-61.

Türkiye İstatistik Enstitüsü (1991), Statistical Yearbook of Turkey, Printing Division, Ankara.

Williams, K., Cutler, T., Williams, J. ve Haslam, C. (1987), "The End of Mass Production?", *Economy and Society*, vol.16, no.3.

Yentürk, N. (1993), "Post-Fordist gelişmeler ve dünya iktisadi işbölümünün geleceği", *Toplum ve Bilim*, sayı 56-61.

Flexible production and small industry in Turkey: What is the extent of the flexible specialisation in OSTIM's Industrial District?

This article specifically examines the relevance of the flexible specialisation to the case of small firms in Turkey. The article uses the example of 100 small firms in a fieldwork conducted in 1992 analysing the concept of collective efficiency among small firms in OSTIM. It is shown that there are not stong inter-firm relations in respect to collective efficiency and clustering of small firms in OSTIM. In that, sectoral and geographical proximity of small firms does not bring about a form of co-operation as so called networking of small firms. Rather, an excessive competition emerges among small firms since they have no easy access to the market and are depended on the large firm's subcontract work. This paper concludes that although a number of issues of the flexible specialisation are mainly irrelevant in the case of OSTIM, the flexibility approach is a significant contribution to the literature in understanding the nature of the small firm's technological capacity to respond to the changes in demand and its ability to produce a wide range of goods by using general purpose machines and a highly skilled labour force.

Avrupamerkezcilik: Sosyal teorinin kör noktası*

*Biray Kolluoğlu-Kırlı***

EDWARD SAİD
ORYANTALİZM
PINAR YAYINLARI 1993

SAMİR AMİN
AVRUPAMERKEZCİLİK
AYRINTI YAYINLARI 1993

ULRİCH BECK
RİSK SOCIETY
SAGE 1992

DANIEL BELL
COMING OF POST-INDUSTRIAL SOCIETY
BASIL BOOKS 1973

"Esrar!
Tevekkül!
Kısmet!
Kafes, han, kervan
şadırvan!
Gümüş tepsilerde rakseden sultan!
Mihrace, padişah, bin bir yaşında bir şah,
minarelerden sallanıyor sedef nalınlar,
burunları kınalı kadınlar ayaklarıyla gergef dokuyor,
Rüzgarlarda yeşil sakallı imamlar ezan okuyor"
İşte Frenk şairinin gördüğü şark!
İşte dakikada 1.000.000 basılan
kitapların şarkı! Lakin ne dün ne bugün
ne yarın böyle bir şark yoktu, olmayacak!
(N. Hikmet:1987,174)

Her ne kadar basında, siyasi konuşmalarda, okul kitaplarında, hatta çocuk kitaplarında Avrupamerkezciliğin *(Eurocentrism)* izlerini kolayca tespit edebiliyorsak da, bu kavramı tanımlamaya kalktığımızda güçlüklerle karşılaşırız. Bir '-izm' olmakla birlikte Avrupamerkezcilik bir sosyal kuram veya bütünlüklü bir bilgi kümesi değildir. Öte yandan Avrupamerkezcilik Batılıların Batılı olmayanlar hakkındaki yanlış bilgileri, hatalı yorumları, önyargılarının basit bir toplamı da değildir. Samir Amin'in de vurguladığı gibi Batılı olmayan toplumların da Batılılar hakkında yanlış bilgileri, hatalı yorumları, önyargılarından söz etmek mümkündür ve bu anlamda, "Avrupamerkezcilik bu gezegendeki hiç bir halkın henüz tam anlamıyla ötesine geçemediği sınırları gösteren banal bir etnosentrizm değildir" (Amin, 1989:vii).

(*) Bu yazının hazırlanması sırasındaki değerli katkılarından dolayı Sami Oğuz'a teşekkür ederim.

(**) Biray Kolluoğlu-Kırlı ODTÜ Kamu Yönetimi Bölümü'nde araştırma görevlisidir.

Bu çerçevede Avrupamerkezciliğin belirli bir tanımını yapmak yerine, bu kavramın boyutlarını ayırd etmeye çalışmak daha uygun olacaktır. Avrupamerkezciliğin özel bir durumunu oluşturduğu etnosentrizmin sözlük anlamından yola çıkmak iyi bir başlangıç olabilir. Etnosentrizm, bir etnik grubun diğerlerinin kültür ve davranışlarını değerlendirirken, yargılarını kendi sosyal standartlarına dayandırması ve bunu yaparken kendi standartlarını daha üstün görmesidir (Joseph G. et al, 1990:1). Avrupamerkezcilik de Avrupa düşüncesi, pratiği ve kültürünün diğerlerinden üstünlüğü varsayımından yola çıkar ve bunların bilginin üretiminde ve 'öteki'nin anlaşılmasında temel alınması görüşüne dayanır. Bir başka deyişle, Batılı gözlemci için Batılılık bilinci hareket noktasını oluştururken, dünya Batılının kendi üstün değerleri, kültür ve düşüncesinin gerçekleştiği alan olarak algılanır. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi bu Batıya özgü değildir. Coğrafi kategoriler bir haritanın üzerindeki çizgilerin toplamı olmaktan öte anlamlar kazanırlar ve en temel olarak 'bizim' olanı 'onların' olandan ayırd etmeye yarayan zihinsel kategorilerin başlangıcını oluştururlar. Örneğin, bir yandan Türklük Araplarla, Kürtlerle, Yunanlılarla vs. ilişki içinde ve çoğunlukla onlara karşıt olarak tanımlanırken, Yunanlılığın Türklükle, İngilizliğin Fransızlıkla ilişki içinde ve karşıt olarak inşa edildiğini görürüz. Avrupa etnosentrizmine, yani Avrupamerkezciliğe, özgün, kalıcı ve güçlü bir yapı kazandıran Batı ile "Batı'nın ötekileri" arasındaki eşit olmayan güç ilişkileridir. Yani, üstün olma-aşağı olma ilişkisi Avrupamerkezciliğin bir boyutunu oluştururken, bu boyutu Batının dünyanın diğer bölgeleriyle olan eşitsiz ilişkisinden ve Avrupa'nın kapitalist yayılmacılık yoluyla dünya üzerindeki egemenliğini kurmasından ayrı düşünemeyiz. Bu anlamda Avrupamerkezcilik etnosentrizmin özgün ve önemli bir biçimi ve kapitalist dünya sisteminin ayrılmaz bir parçasıdır. Dolayısıyla, günümüz dünyasında kapitalizmin işleyişini ve geçirdiği değişiklikleri açıklamaya çalışıp da Avrupamerkezciliği kapitalist dünya sisteminin sosyo-ekonomik, kültürel ve politik yapılanmasının bir parçası olarak görmeyi ihmal eden teorilerde önemli bir boşluk görüleceği açıktır.

Avrupamerkezciliği konu alan ya da Avrupamerkezcilik tartışmalarını da bir boyut olarak içeren tarihsel ve kültürel çalışmaların sayısı giderek artarken, çağdaş dünyayı genel boyutta ele alan toplumbilimsel ve ekonomik çalışmalarla Avrupamerkezcilik tartışmalarını birleştirmek konusunda neredeyse hiç bir çabanın olmaması kaygı verici bir yöne doğru gidildiğine işaret etmektedir. Bauman'ın soykırım *(Holocaust)* çalışmaları ile ilgili olarak gözlemlediği bir noktaya değinmek açıklayıcı olacaktır. Sosyal bilimlerde bir konunun popülaritesi arttıkça, o konu bir uzmanlık alanı haline gelmeye başlar. Yeni bir uzmanlık alanı geliştikçe ve oturdukça genel sosyal teoriyle olan ilişkisi giderek zayıflar ve konunun uzmanlarının açıklığa kavuşturdukları noktaların ve kurama yaptıkları katkıların, kendi aralarında oluşturdukları özgün dilin *(jargon)* içine hapsolması tehlikesi doğar. Yeni uzmanlık alanı tikelleşir, marjinalleşir ve pratikten yoksun kalır (Bauman, 1991:x-xi). Benzer şekilde, Avrupamerkezcilik eleştirisi de toplumbilim,

siyaset ve ekonominin ana sorunlarına belli bir mesafede duran marjinal bir çalışma alanı gibi algılanmaya başlanmıştır. Avrupamerkezcilik eleştirisi gözardı edilebilir hatta daha çok çevre ülkelerle ilgili bir konu gibi algılanmakla beraber, aslında nihai olarak Batı düşüncesinin yeniden yapılanması ile ilgilidir. Young'ın dediği gibi, "sorun Avrupa düşüncesini sömürgeci fikirlerden arındırmak değil [dir]... Sorun daha çok, Avrupa bilgi sistemlerini, bu sistemlerin uzun gelişme tarihlerinin sömürgeleştirdiği 'ötekilerinin' etkisi olduğunu gösterebilecek şekilde, yeniden konumlandırma sorunudur" (1990:119).

Batı sosyal biliminin Avrupamerkezci boyutu Kuhn'un tanımladığı anlamda bir paradigmadır ve "çoğu zaman kimse farketmeden işleyecek derecede Batı sosyal bilimine içselleşmiştir" (Amin, 1989:115). Bu anlamda Avrupamerkezcilik eleştirisini toplumsal teorinin kaygılarının merkezi konusu haline getirmek ve uzmanların kendi kapalı çevrelerinde uğraştıkları marjinal bir konu olmaktan kurtarmak büyük önem taşımaktadır.

Çağdaş sosyal teorinin Avrupamerkezciliğinin eleştirisini yaparken (Said'in açık *-manifest-* ve gizil *-latent-* Avrupamerkezcilik ayrımına dayanarak) açık, söylemsel *(discursive)* ve teknik Avrupamerkezcilik olarak üç düzeyi ayırd edebiliriz. Avrupa kültürüne, tarihine ve düşüncesine açıkça öncelik ve üstünlük tanıyan varsayımlar, kabüller ve düşünceler bütünü olarak tanımlayabileceğimiz açık Avrupamerkezcilik, Batı ile Batı-dışı arasındaki üstün olma-aşağı olma ilişkisinin dolayımsız bir yansımasıdır. Bu düzeyi, Batı ile Batı-dışını ayırd etmek üzere yapılan ontolojik ve epistomolojik ayrıma dayanan söylemsel Avrupamerkezcilik takip eder. Söylemsel Avrupamerkezcilik Batıyı, dünya tarihini şekillendiren dinamik ve güçlerin oluştuğu etkin alan olarak gören bakışın ardalanını oluşturur. Bu söylemsel alan teknik açıdan Avrupamerkezci olan bir açıklamalar zincirini besler. Bu, 'Avrupa'yı merkeze alan bir bakışın (söylemsel Avrupamerkezcilik), Avrupa ve dünyanın geri kalan bölümünü açıklamaya giriştiğinde ürettiği -teknik- (operasyonel) kavramlar seti olarak karşımıza çıkar. Örnek olarak gelişmeci yaklaşımlar, Wallerstein'in (Weber'in protestan etiği gibi) uygarlıkçı diye nitelendirdiği açıklamalar düşünebilir.

Günümüzde toplumsal teori ve sosyal bilimlerde açık Avrupamerkezci açıklamalara az da olsa rastlansa bile, artık bu sosyal bilimlerde egemen bir tutum değildir. Ancak sosyal bilimlerin hala Avrupa'yı merkeze alan ve Avrupa'ya öncelik, ilerilik ve güç atfeden varsayımlara dayandıklarını söylemek de hatalı olmayacaktır. Eğer sosyal bilimin 'sağduyusu'na kök salmış bu varsayımları bilinçli olarak sorgulayan alternatif bakış arayışlarını benimsemezsek, söylemsel, "neredeyse tamamen bilinçaltına yerleşmiş bir *mutlaklık* olan" (Said, 1978:206) Avrupamerkezcilik sosyal bilimlerin ardalanını oluşturmaya devam edecektir. Bundan kurtulabilmek için Avrupamerkezci olmayan bilginin üretilebilmesini olanaklı kılacak kavramsal ve teorik araçlara gereksinim vardır. Yani, söylemsel eleştiriyle yetinmeyip, buna yolaçan teknik diye adlandırdığımız boyutta (kavramsal ve teorik araçlar ile veriler) radikal kopuşlar gerçekleştirilmesi gerekir.

Bu çerçevede, Avrupamerkezcilik eleştirisini geç kapitalizmin geçirdiği dönüşümleri konu alan geç kapitalizm teorilerine uygulayarak, bu eleştiriyi toplumsal teorinin kıyısında kalmış bir uzmanlık alanı olmaktan çıkarma yönünde bir denemeye girişilebilir.[1] Bu amaçla, önce Avrupamerkezcilik eleştirisinde çok önemli yere sahip olan iki yazarı -Edward Said ve Samir Amin- inceleyeceğiz. Daha sonra, bu incelemenin ışığında Ulrick Beck ve Daniel Bell'in çözümlemelerinin 'Avrupamerkezci boyutlarını' ayırd etmeye çalışacağız.

Said ve Şarkiyatçılık

Said, *Orientalism* (1978) kitabında kurumları, dili, 'akademik çalışmaları', imgelemi, doktrinleri ve sömürgeci bürokrasileriyle; bir söylem olarak Şarkiyatçılığın nasıl işlediğini gözler önüne sermek gibi çok önemli bir görevi üstlenir. Şarkiyatçılığın Avrupa'nın 'Doğu'ya yönelik metinsel ve şematik bir ilişkisi olduğu yolundaki tezine paralel olarak Said akademik çalışmaların yanısıra edebi metinleri, siyasi konuşmaları, gazetecilik ürünlerini ve seyahatnameleri inceler. Ancak Said'in amacı kronolojik bir sıra içinde başlıca eserlerini ele alarak Şarkiyatçılığın entellektüel bir tarihini yazmak değildir. Geneolojik yöntemi benimseyen Said'in yaklaşımı 'tarihselci veya amprik değil tümdengelimci ve inşacıdır *(constructivist)*' (Clifford, 1980:206). Said Şarkiyatçılığı, bu geleneğin yeşerdiği entellektüel ve imgesel topraklar olan İngiltere, Fransa ve ABD'nin ekonomik ve siyasi çıkarlarıyla yazarlar arasındaki dinamik bir değişim olarak ele alır. (Said, 1978:15).[2]

Said kitabında tek ve sabit bir tanım vermek yerine Şarkiyatçılığın değişik

1 Kapitalizm ile kültürel ve siyasi pratiklerde son dönemde gözlenen büyük dönüşümleri bir bütünsellik içinde kavrama girişimleri genel olarak 'geç kapitalizm teorileri' olarak bilinir. Bunlar arasında farklı dönüşümleri ve dinamikleri eksen alan çeşitli çalışmalar sıralanabilir: Piore&Sabel (1984), Harvey (1990), Lash&Urry (1987), Offe (1985), Habermas (1976), Giddens (1990), Mingione (1991). Daniel Bell bu tip çalışmaların öncüsü olması, Beck'in çalışması ise çok yakın tarihte gerçekleştirilmiş ve verimli tartışmalara yolaçmış olması nedeniyle seçilmiştir.

2 Said'in Alman, Hollanda ve İspanyol Orientalist geleneklerini ele almaması, kutsal metinlerle ilgili çalışmaları, Kuzey Afrika'yı kapsamı dışında bırakması veya Ortadoğu Şarkiyatçılığı ile Hint veya Çin Şarkiyatçılığı arasında karşılaştırmalı bir analiz yapmaması çeşitli eleştiriler aldı. Irwin (1981), Kopf (1980), Kerr (1980), Kiernan (1979). Eğer Said Oryantalizmin kapsamlı bir entellektüel tarihini yazmayı amaç edinmiş olsaydı o zaman bu eksiklikler önemli bir boşluk doğururdu. Ancak daha öncede belirttiğimiz gibi Said'in geneolojik bir yaklaşım çerçevesinde bazı metinleri dışarıda bırakması veya konusunu daraltması tezini reddetmemiz için bir neden oluşturmaz. Bunun da ötesinde eğer eleştirmenlerinin beklentileri doğrultusunda Said bütün bu istenenleri çalışmasına dahil edecek olsaydı böylesi bir proje herhalde bir kişinin sınırlarını aşardı. Said'in çalışması benzer çalışmaların yapılabileceği bir yol açmıştır. Ronald Inden'in 'Orientalist Constructions of India' (1986) çalışması Said'in açtığı yolda yapılan çalışmalara bir örnek teşkil eder. Ancak Said bir kere çalışmasını Orta Doğu ile sınırlandırğında artık bu bölgeyi sadece Arap-Sünni Müslümanlardan oluşan türdeş bir bölge olarak ele alması tezini yaralayıcı bir tutumdur, ve bu tutum tıpkı eleştirdiği Şarkiyatçılık kadar tümleştiricidir. Bir başka sorun ise, Said'in Orta Doğu konusunda tek taraflı olarak sadece Avrupalılarca yazılan metinlere dayanmasıdır. Başka bir ifade ile, Said Şarkiyatçı söylemden, sanki bölgenin sakinleriyle hiç bir etkileşim olmadan oluşturulmuş gibi bahseder. Yazar, bu söylemin oluşturulmasındaki diyalojik ve karmaşık süreci göz ardı eder. Böylece, Said'in Şarkiyatçılığı "monolitik, farklılaşmamış ve hiç karşı çıkılmamış bir Batı empozesi haline gelir" (Mani ve Frankenburg, 1985:175).

boyutlarını ele almayı yeğler. Şarkiyatçılık temel olarak üç alana işaret eder. İlk olarak, Doğu kültürlerini, dillerini ve tarihlerini araştıran akademik bir disiplin; ikinci olarak 'Batı' ile 'Doğu' arasında ontolojik ve epistemolojik bir ayrımı varsayan düşünce yapısı; üçüncüsü ise "Doğu ile ilgilenen bütünsel bir kurum olarak Şarkiyatçılık - Şarkiyatçılık Doğu ile, onun hakkında hükümler vererek, onun hakkındaki kanaatlari belirleyerek, onu tanımlayarak, öğreterek ve iskan ederek ilgilenir: kısacası Batı'nın Doğu'ya hakim olma, onu yeniden yapılandırma ve onun üzerinde hakimiyet kurma tarzı olarak Şarkiyatçılık". Bu Şarkiyatçılığın söylemsel yönüdür (Said, 1978:2-3). Said çalışmasının büyük bir bölümünde[3] Şarkiyatçılığı, modern kapitalist Avrupa'nın dünyaya yayılma sürecinin oluşturduğu tarihsel çerçevesi içinde değerlendirir. Şarkiyatçılık Avrupa'nın tarihsel yayılma süreci içinde vücut bulan ve zaman içinde genişleyen kurumlar, üretilen ve biriken bir teori ve pratik bütünlüğüne sahip ve bu sürece tekabül eden bir ideolojik üstyapı olarak anlaşılmalıdır. Mani ve Frankenberg'in de vurguladıkları gibi Şarkiyatçılık belirli bir tarihsel bağlamda bilgi ile iktidar arasındaki dinamik ilişki olarak algılanmalıdır. "Bir başka deyişle, Şarkiyatçılık zımnen ve başından itibaren Avrupa ile sömürgeleri arasındaki sosyal, siyasi ve ekonomik belirli bir ilişkiler kümesine şeklini veren bir iktidar söylemidir" (Mani&Frankenberg, 1985:177).

Böyle anlaşıldığı zaman Şarkiyatçılık bizim Avrupamerkezcilik olarak tanımlamaya çalıştığımız olgunun özel bir biçimi, bir alt alanı olarak ele alınabilir. Her ikisi de, Avrupa ile Avrupa dışı arasındaki ayrımı tanımlayan, bu ayrımı zımnen veya açıkça üstünlük-aşağılık ilişkisine dayandıran ve gücünü Avrupanın kapitalist yayılma sürecinden alan birer bilgi ve iktidar söylemidirler.

Said Şarkiyatçılık çözümlemesinde Foucault'nun söylem kavramını ve geneolojik yöntemi kullanır.[4] Şarkiyatçılığın iki asırdan uzun bir süre ayakta kalmasını sağlayan dayanıklı yapısını vurgulayan Said, bu yapının 'hakikatler' ortaya çıkarıldığında

3 Ancak Said bir noktada Şarkiyatçılığın köklerini Antik Yunan'da aramaya başlayarak İlyada'dan beri Batı/Doğu ayrımının süregeldiğini savunur. Said Antik Yunan edebiyatı ve düşüncesinde Asya'nın sessiz kılındığını ve ancak Avrupalı aracılığıyla konuşturulduğunu; Avrupa'nın Şark'ı ikili karşılıklar yoluyla eklemlediğini ileri sürer (1978:56-57). Bu ve benzeri öğeler kitapta Şarkiyatçılığın temel öğeleri olarak tekrar tekrar karşımıza çıkar. Said'in Şarkiyatçılığın izlerini Antik Yunan'da aramka gibi gereksiz bir çabanın nedenini hiçbir zaman açıkça ortaya koymaz. Jalal Al-'azm bunun nedeninin Said'in üslubçu ve polemikçi yanının sistematik düşünür yanına ağır basması olabileceğini belirtir (1981:6). Bir başka neden ise, Said'in etnosentrizm--Şarkiyatçılık ayrımını çok net olarak ortaya koymaması olabilir. Said yer yer etnosentrizmi o kadar çok vurgular ki, okuyucu Said'in her kültürde varolan etnosentrik eğilimlerden mi, yoksa kaçınılmaz olarak ortaya çıkacak, tarihsel olmayan bir Şarkiyatçılıktan mı bahsettiğinden emin olamaz. Üçüncü bir açıklama, bu arayışın Said'in metodolojisi ve teorik çerçevesinin cevaz verdiği bir el kayması olduğu şeklinde yapılabilir. Bu nokta Said'le Amin'i beraber tartışacağımız kesimde daha iyi ortaya çıkacaktır. Neden ne olursa olsun, bu tarihsel olmayan köken arayışı Said'in argümanını iki yönden zedeler: ilk olarak, Şarkiyatçılık ile Avrupa sömürgecilik ve emperyalizmi arasındaki organik bağı zayıflatarak, iddiasının özünü temelsiz bırakır. İkinci olarak ise, bu gereksiz arayış antik Yunan'ı Avrupa'nın atası yapmak gibi, Avrupamerkezci bir konuma düşer.

4 Said Foucault'un analizlerini bir uygulamaya geçiren ilk sistematik çalışmalardan biri olan kitabında Foucaultcu kavramsal çerçeveyi çok önemli çekinceler koyarak kullanır. Said'in ısrarla sürdürdüğü hümanizmacı tutumu ile Foucault düşüncesi bir çok noktada bağdaşmazlıklar gösterir.

kaybolacak bir yalanlar veya masallar bütünü olmadığı saptamasını yapar. Şarkiyatçı söylem ikilikler ve özcü açıklamalar yoluyla 'Doğunun yabancılığını' evcilleştirir. Doğuyu bilinebilir, öğrenilebilir ve yönetilebilir kılan 'Doğunun Doğulaştırılmış imgesi' yoluyla, Doğu ile asıl karşılaşma yumuşatılır. Akademik ve edebi metinler aracılığıyla yalnızca Doğu hakkındaki bilgi değil, bu bilginin tanımlamaya çalıştığı gerçeklik de yaratılır. Ampirik bilgilerin fazla da önemi yoktur; geçerli ve belirleyici olan Şarkiyatçı bakış açısıdır (Said, 1978:69, 94). Said'e göre Şarkiyatçılığın Doğu üzerine yazıp-çizenlerin rahatça kullanabilecekleri ve temel alabilecekleri cemaatsel ve ortak bir kimliği vardır. İşte, Said'in Şarkiyatçı söylem dediği Doğu'nun bilgisini ve kendisini yaratan bu bilgi üretim geleneğidir.

Şimdi 'ötekileştirme' sürecinde üretilen Doğu'nun bilgisinin, Doğu'nun Batı tarafından yönetilmesinde oynadığı organik ve araçsal role yakından bakabiliriz. Avrupa'nın Doğu üzerindeki çıkarlarının Şarkiyatçılık tarafından hem yaratıldığını hem de hayata geçirilebilir kılındığını belirten Said, akademik Şarkiyatçılığın Avrupa'nın siyasi ve ekonomik egemenliğinin, yani sömürgeciliğin hizmetine dolayımsız olarak sunulma sürecindeki dönüm noktasının Napolyon'un Mısır seferinde yaşandığını gösterir. Napolyon'un *Institut d'Egypte* ve *Description de l'Egypte* eserlerinde somutlanan planlı ve bilinçli hazırlıkların temelinde, Doğu'nun askeri olarak ele geçirilmeden önce metinsel olarak ele geçirilmesi gerekliliği inancı vardı (Said, 1978:80).

Batı'nın Doğu'nun bilgisine yönelik bu araçsal yaklaşımı, Şarkiyatçı bilginin sadece sömürgeci ve emperyalist projelerin hizmetine sunulmasında değil, 'Avrupa'nın Asya'nın bilgisiyle yeniden doğuşu yaşayacağına inanan' Romantik düşüncede de karşımıza çıkıyor. Örneğin Friedrich Schlegel ve Novalis Avrupalıları Hindistan üzerinde daha detaylı çalışmalar yapmaya çağırırarak Garp kültürünün maddeciliğinin ve mekanikliğinin Hint kültürü ve dini tarafından mağlup edilebileceğini ve bu mağlubiyetten yeni ve yeniden doğmuş bir Avrupa'nın meydana geleceğini söylerler (Said, 1978:115). Bir başka deyişle, Doğu'nun bilgisi ancak Batının çıkarlarıyla örtüştüğü sürece önem taşırken, Doğu bu bilgi üretim sürecinde emperyalist isteklerin ve artistik fantazinin bir sahnesi olmaktan öteye geçemez. Yani Doğu yönetmek, yönlendirmek ve fayda sağlamak için bilinir. Doğu'nun bilgisi, Avrupa'nın siyasi ekonomik ve kültürel çıkarlarına ulaşması için bir araçtır.

Said'in bu çığır açıcı çalışması, beklenebileceği gibi yoğun tartışmalara yolaçmıştır. Farklı eleştirmenlerce öne çıkarılan noktalardan biri 'gerçek Şark' sorunudur. Kiernan (1979), Irwin (1981), Wilson (1981), Clifford (1980) ve Young (1990) *Orientalism*'de 'gerçek Şark'ın varlığı ve inkarı arasında bir çelişki olduğunu ileri sürerler. Clifford bu genel itirazı iyi bir biçimde şöyle özetler;

> Bazen bir karmaşa halini alan bu kararsızlık Said'in tezinin büyük bir kısmını şekillendirir. Said sık sık bir metin veya bir geleneğin Şark'ın gerçek veya özgün özelliklerini bozduğunu, belirlediğini veya görmezden geldiğini ileri sürmek durumunda kalır. Ancak, başka yerlerde ise, bir 'gerçek Şark'ın varlığını yadsır. (1980:208).

'Gerçek Şark' ile reddi arasında gidip gelme, en iyisinden, yazarın, ebedi ve değişmez bir Şark veya cinsel bakımdan doyumsuz Arap, veya sadece akıldışı ve mistik dinselliği vurgulayan monolitik bir İslam anlayışı ile ilgili bağnaz (ve hatta ırkçı) genellemelerle karşılaştığında ortaya çıkan kızgınlığı olarak görülebilir. Çünkü, biliyoruz ki, Said aslında karşı olduğu tutumun kabulü anlamına gelebilecek şekilde alternatif tanımlar veya açıklamalar üretmek istememektedir. Said, bu tutumunu *Orientalism Reconsidered* makalesinde daha da açıklığa kavuşturmuştur:

> Ne Arapları ne de İslamı savunmakla uzaktan yakından ilgisi olmayan benim tezim şudur: ne Araplar ne de İslam onlara vücut veren 'yorumlama cemaatleri' dışında varolmadılar ve tıpkı Şark'ın kendisi gibi, her yüklem, yalnızca şiddetli anlaşmazlıklar içinde değil ama aynı zamanda açık bir savaş durumunda olan çıkarları, iddiaları, projeleri, tutkuları ve retorikleri temsil eder (1985:16).

Her halükarda, bu 'kararsızlık' Young'un sorduğu türden sorulara yol açmamalı: "Said eğer 'Şarkiyatçılığın' işgal için gerekli bilgiyi sağladığını ileri sürmek istiyorsa, aynı zamanda nasıl 'Şark'ın sadece temsili bir şey olduğunu savunabilir?" (1990:129). Bu soru ancak Şarkiyatçılığın tarihsel bağlamından koparılmış bir yorumu durumunda anlamlı olabilir. Halbuki modern dünya-sisteminin bir boyutu olarak anlaşılan Şarkiyatçılık (Avrupamerkezcilik), ister 'şarklaştırılmış Şark' ister çağdaş modernleşmeci çözümleme bakımından, bilginin inşasının, nasıl sistemin idamesinde önemli bir rol oynayan çağdaş ekonomik ve siyasi örgütlerde ve media imgelerinde geçer akçe haline gelebileceğinin görülmesini sağlayan bir perspektif sunar. Young Şarkiyatçılığı tarihsel bağlamı içinde anlamadıkça Said'in kurduğu bu organik bağı göremeyecektir.

Said'in yapıtına, sömürgeciliğin o kadar da kötü olmadığını (Kiernan, 1979) veya Şarkiyatçılığın bazı iyi amaçlara hizmet ettiğini (Kopf, 1980) savunan eleştiriler de yöneltilmiştir. Saidin 'üç kıtaya yayılan, Yakın Doğu'ya egemen olan ve sömüren' Osmanlı İmparatorluğu'nu ihmal etmesinin ölümcül bir eksiklik olduğunu savunan Kiernan "Balkan milliyetçiği gibi Arap milliyetçiliği de ilk çıkışını Avrupa değil Osmanlı yayılmasına karşı yaptı" (1979:346) der. Osmanlının ihmali konusundaki hayal kırıklığını Batının Asya'ya mühalesinin nimetlerinden bahsetmeye başladığında daha açık biçimde gördüğümüz Kiernan, "geleneksel dini ahlak açısından ve yalıtılmış bireysel çabaların dışında, Asya'nın *kendisine Batı aynasından bakmaya zorlanana kadar* çok nadir olarak kendini arayış çabasına giriştiğini" (1979:348, vurgu sonradan) savunur ve ardından şunu sorar,

> Avrupa'nın 19. yüzyılda karşılaştığı Doğu, savunulduğu gibi gerçekten çürümüş, feodal, adaletsizliklerle dolu, dinselliğin uyuşturduğu bir yer miydi? İkinci olarak, Avrupa'nın telkinde bulunmaya herhangi bir şekilde hakkı veya verebileceği herhangi bir ilacı var mıydı? (1979:349)

Yazarın ilk soruya cevabı 'evet', ikinci soruya cevabı ise hem 'evet' hem 'hayır'dır.

Bu, Kiernan'ın niçin Said'in çözümlemesine Osmanlı İmparatorluğu'nu da katmasını istediğinin önemli bir ipucunu verir. Çünkü Osmanlılar 'kötü müdahele'yi, Batılılar ise 'iyi müdahele'yi temsil ederler; böylece 'iyi adamlar' 'kötü adamlar'dan ayrılmış olur.

Şarkiyatçılığın tümüyle yadsınmasından yana olmayan Kopf ise, İngiliz Şarkiyatçı yazınının Bengal Rönesansı ve Hindistanın ulusal uyanışında önemli bir rol oyandığını farkettiğinde nasıl 'şaşırdığını' anlattıktan sonra, "İngiliz Şarkiyatçılığı Bengal Rönesansı'nı *doğurmuştur*, çünkü Hintlilerin modern dünyada kendilerine ait bir kimlik bulmalarına *yardım etmiştir*" der (Kopf, 1980:501, vurgu sonradan). Said'in başarılı bir biçimde çürüttüğü algılama tarzlarının, kendisine yöneltilen eleştirilerde yeniden karşısına çıktığını görmek ironiktir.

Nihayet, Musallam (1979) ve Jalal al-Azm gibi (1981), Şarkiyatçılığı kurumsal iktidarla ittifakından bağımsız, temsil edici *(representational)* bir söylem olarak gören eleştirmenler de vardır. Musallam Said'i emperyalizmle Şarkiyatçılığı birbirine karıştırmakla eleştirir. Jalal al-Azm'a göre ise ikilileştirme ve özselleştirme sadece Avrupai bir 'öteki'ni anlama tarzı değildir, Arapların Avrupa'ya tepkisinde de mevcuttur. Jalal al-Azm, 'karşı Şarkiyatçılık' olarak adlandırdığı bu tutumun Batı Şarkiyatçılığından hiç de az gerici (tepkisel), mistifiye edici ve tarih dışı olmadığı sonucuna varır (1981:25). Jalal al-Azm, bilgi sorununu iktidar sorunundan ayrı olarak ele aldığı için karşı Şarkiyatçılıktan bahsedebilmektedir, halbuki "bu dünya-tarihsel bağlam değişmedikçe, karşı Şarkiyatçılıktan bahsetmenin bir anlamı yoktur" (Mani ve Frankenberg, 1985:187).

Amin ve Avrupamerkezcilik

Samir Amin *Eurocentrism* (1989) kitabında, konunun iki biçimde ele alınabileceğini belirtir. İlk olarak, Said'in yapıtının bir örneğini teşkil ettiği gibi, her bir alandaki 'yanlışları' gösterecek şekilde, Avrupamerkezciliğin edebiyat, medya ve dilde ortaya çıkış biçimleri üzerinde yoğunlaşılabilir. Amin'in tercih ettiği diğer yol ise "olguyu kapitalizmin genel yapısı içine yerleştirmek olabilir. Böylece sorun Avrupamerkezciliğin karşılık düştüğü belirli meşrulaştırma işlevlerini kesin biçimde belirleme sorunu haline gelir" (Amin, 1989:ix).

Bu noktada, Avrupamerkezciliğin çağdaş toplum içindeki rolü ve yeri ile ortaya çıkış biçimleri birbirinden ayrılamayacağı için, böyle bir ayrım yapmanın anlamlı olmayacağı söylenebilir. Ne genel manzarayı vermeden Avrupamerkezciliğin görünümlerini anlamak ne de Avrupamerkezciliğin kapitalist dünya sistemine içkin bir yapı olduğunu bilmeden, bu sistemi tarihsel olarak ya da günümüzdeki biçimiyle çözümlemek anlamlı olur. Bu yüzden, Said ve Amin'in yapıtlarını sorunla ilgilenmenin alternatif yolları olarak görmekten çok birbirlerinin tamamlayıcısı olarak görmek gerekir. Bu noktayı ileride tekrar ele alacağız.

Amin, Avrupamerkezciliği çağdaş kapitalist dünya-sisteminin içsel bir parçası olarak ele alan yapıtının temel iddiasına uygun olarak, bu bakış tarzının temellerinin,

Avrupa tarihi ve ona bağlı bir dünya tarihinin yeniden inşasının başladığı Rönesans'ta atıldığını savunur. Bu yeniden inşanın sonucu olarak, Antik Yunan ile modern Avrupa arasında yanlış, mitsel bir devamlılık yaratıldı.[5] Bu nedenle, Amin kitabının ilk bölümünü, temelleri daha önceki çalışmalarında varolan bir alternatif tarih kavramlaştırmasının özetlenmesine ayırır.

Feodalizm ve köleliği, evrensel olarak görülmedikleri ve özel olarak Avrupa tarihinin dinamiklerinden kaynaklandığı gerekçesiyle reddeden Amin daha evrensel bir kavramlaştırma olarak vergisel *(tributary)* üretim tarzını önerir. Mısır, Mezopotamya uygarlıkları ile İran ve Yunanistan, artığa ekonomik-olmayan yollardan el konulması, temel üretim organizasyonunun kullanım değeri temeline dayanması ve üst yapının belirleyiciliğinin temel niteliklerini oluşturduğu gelişkin vergisel toplumlar olarak daha iyi anlaşılabilirler (Amin, 1980:50-55). Pers, Yunan ve Mısır uygarlıklarının katkılarıyla, Akdeniz gelişmiş tributary toplumların merkezi haline gelmiştir. Bu toplumların ideolojisini oluşturan (Helenizmin ikiz varisleri olan) İslam ve Hristiyanlık işte bu bağlam içinde gelişmiştir. Amin'in ifadesiyle,

> Bu devam eden inşaa süreci içinde, Yunan düşüncesini modern Avrupa düşüncesinin babası yapmak için Yunan düşüncesi ile Yunan düşüncesinin dahil edilmediği "Doğu" arasında herhangi bir karşıtlık kurulamaz. Yunanistan=Batı / Mısır, Mezepotamya, İran=Doğu karşıtlığının kendisi bizzat Avrupamerkezciliğin daha sonraki yapay bir ürünüdür (1989:24).

Avrupa tarihinin Rönesans'la başlayan yeniden inşası hem Hristiyanlığı hem de Antik Yunan'ı bu uygarlıkların geliştikleri gerçek ortamdan -Doğu- kopardı. Amin, İsa ve Meryem'in Batı'da popüler imgelemde sarışın olarak bilindiklerini vurgulayarak bu sürecin boyutlarını gösterir (Amin, 1989:100). Bu yolla, (Yunan felsefesinin benzersiz başarısı olarak görülen) rasyonalite Avrupa tarafından mülk edinilir, Hristiyanlık gelişmeye açık tek din olarak görülür ve böylece Avrupa kapitalizmin doğacağı ve 'tarihi yapacak' 'tek dinamik' bölge olarak kabul edilir. Amin ayrıca hem Batının, Doğu ile Batı arasında yaptığı ayrıma, hem de Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşünü ilk çağdan orta çağlara geçiş noktası olarak gören tarihsel çağların Batılı dönemleştirilmesine karşı çıkar. Amin, dahası, ayrım çizgisinin Helenistik birleşme olduğunu öne sürer (1989:58).

Kitabın ikinci bölümünde Amin Avrupamerkezciliğin çağdaş toplumların genel yapısı içindeki yerini belirlemeye çalışır. Avrupamerkezciliği kapitalizmin içsel

5 Amin'in Martin Bernal'ın *Black Athena*'sına dayandığı belirtilmelidir. Bernal kibatının birinci cildinde Antik Yunan'ın kökenleriyle ilgili iki açıklama modelini karşılaştırır: Antik model ve Aryan modeli. Antik model Yunanistan'da ilk olarak Palesgian ve diğer ilksel kabilelerin yaşadığını ve Mısırlı ve Fenikeli göçmenlerce uygarlaştırıldığını savunur. Aryan modeli ise Yunan uygarlığını erken Hellenik-öncesi halklardan Hint-Avrupa dili koşuşan Yunanlıların kuzeyden işgali sonrası oluşan kültürel bir karışım olarak görür. Bernal 5. yüzyıl Yunanistanında geçerli olan ilk modelin 18. yüzyılın sonuna kadar varlığını sürdürdüğünü ve 19. yüzyılın başlarında Aryan modelinin eski modeli altederek hüküm sürmeye başladığını gösterir (Bernal, 1991).

bir parçası olarak görmesi ve böylece implikasyonlarının belirlenmesi için teorik alanı açması bakımından Amin'in bakış açısı doğru yönde atılmış bir adımdır ve çalışması önemli bir kavrama gücü *(insight)* sağlamaktadır. Ancak, Amin'in çözümlemesi işlevselcilik ve ereksel uslamlama ile malüldür. Zira, Avrupamerkezciliğin gelişmesini Avrupalılardaki bir bilinç gelişmesine bağlayan ve böylece Avrupamerkezciliği ereksel biçimde anlayan Amin'in şunları söylediğine tanık oluruz;

> Eğer Rönesans dönemi insanlık tarihinde niteliksel bir kopuş ise bu kesinlikle, o tarihten itibaren, Avrupalıların dünyanın kendi uygarlıklarınca fethinin artık imkan dahiline giren bir amaç olduğunun bilincine varmış olmalarındandır (...) Potansiyel bir dünya sistemi olarak kapitalizm, fethedici gücünün bilinci belirene kadar ortaya çıkmadı (1989:72-73).

Bu nedenle Amin, herne kadar Venedik daha 13. yüzyılda kapitalizme uygun biçimde örgütlenmiş olsa da, Venedikli tüccarlar sistemlerinin yayılma kapasitesine sahip olduğu bilincini geliştiremedikleri için yayılamadıklarını iddia eder (1989:74). Başka bir deyişle, Avrupalılar Rönesans sırasında toplumun kapitalist örgütlenme tarzı içindeki gücün farkında olmasalar da, "üstünlüklerini başka şeylere bağlıyorlardı: 'Avrupalılıklarına', Hristiyan inançlarına veya yeniden keşfettikleri Yunan atalarına -ki bu noktada kazaen kefşedilmiş değildi bu atalar" (Amin, 1989:75).

Eğer basitleştirirsek, Amin'in tezi, Avrupalıların üstünlüklerini meşrulaştırmaya ve dünyaya yayılma güçlerinin farkına varmaya ihtiyaç duydukları için Avrupamerkezcilik perspektifini geliştirdikleri şeklinde bir açıklamaya varır.

Avrupamerkezciliğin gelişmesi konusunda bir anlamda ereksel bir çözümleme yapan Amin, Avrupamerkezciliğin etkilerini de indirgemeci terimlerle açıklar. "[Avrupamerkezcilik] oluşturucu öğelerini seçerken, bir öğeyi alıp diğerini reddederken, *anın ideolojik gereklerine göre* davranır" (1989:90, vurgu sonradan).

Kapitalist toplumlardaki (Avrupamerkezciliğin ana boyutunu oluşturduğu) egemen ideoloji üç işleve sahiptir: kapitalizmin asıl yapısını gözlerden gizler; "kapitalizmin tarihsel olarak ortaya çıktığı görüşünü deforme eder, sorunu insan toplumunun genel evrim yasalarıyla ilgili bir perspektiften ela almayı reddedip", tersine sadece Batı'nın benzersiz yapısının kapitalizme yolaçabileceği görüşünü meşrulaştıran ikili bir yapı yaratır; nihayet kapitalizmin vazgeçilmez unsuru olan merkez/çevre kutuplaşmasını reddeder (Amin, 1989:76).

Her ne kadar vurguladığı son iki nokta, Avrupamerkezciliği anlama ve konumlandırma konusunda vazgeçilmez olsalar da, argümanın Amin'in yaptığı kadar ileri götürülmesi, bir kez Avrupamerkezcilik yıkıldığında kapitalizmin temel dayanağını kaybedeceği ve bunu sistemin çöküşünün izleyeceği sonucuna varılabilir.

Şimdi, Said ve Amin'in geliştirdiği Avrupamerkezcilik (Şarkiyatçılık) eleştirisi ışığında Avrupamerkezci bakışın varsayımlarının sorgulamaksızın söylemsel

düzeyde kullanılabileceğini göstermek için, Beck'in *Risk Society* kitabı ile Bell'in *Coming of Post Industrial Society* ve *Cultural Contradictions of Capitalism* kitaplarını, değerlendirmeye geçebiliriz.

Risk Toplumu

Ulrich Beck'in *Risk Society: Towards a New Modernity* (Risk Toplumu) kitabı Avrupamerkezcilik ve geç kapitalizm kuramlarını birlikte tartışmak açısından önemli bir başlangıç noktası oluşturabilir. Beck'in kitabı geç modernlikde artan, özellikle ekolojik risk ve felaketlerle *(hazards),* bunların değişen yapısı üzerinde yoğunlaşmaktadır.[6] Ekolojik duyarlılık, Batı dünyasında küresel karşılıklı bağımlılığın artan biçimde farkına varılmasıyla çakıştığı için, kitap Avrupamerkezcilik tartışması açısından özel bir öneme sahiptir. Hindistan'ın rolü gözönüne alınmaksızın İngiltere'nin sanayileşme süreci "ikna edici" bir biçimde açıklanabilirse de, küresel ekolojik dengenin sağlanabilmesinde yağmur ormanlarının rolü sözkonusu olduğunda, böylesine ikna edici olabilmek mümkün değildir. Ekolojik kaygılar, herkesin potansiyel ve eşit derecede etkilendiği bir küresel resim tasvir edebilmekle beraber, büyük ölçüde 'Batı'nın 'Batı olmayan'a karşı araçsal yaklaşımınca biçimlendirilmiştir. Said'in Doğu'ya ve Doğu hakkındaki bilgiye ilişkin Batı'nın araçsal yaklaşımıyla ilgili görüşlerine daha önce değinmiştik. Şimdi ise bu yaklaşımı 'Batı'nın 'Batı olmayan' hakkındaki bilgiye araçsal yaklaşımı biçiminde genişletebiliriz. Başka bir deyişle artan ekolojik kaygılar, hem bu kaygıların küresel ilişkilere yeni bir boyut getirme potansiyeline sahip olması anlamında, hem de Avrupamerkezci bilginin araçsallığını yansıtması açısından önemlidir. Beck'in kitabını tartışırken bu kaygıların akılda tutulması yararlı olacaktır.

Kitap geç modernlikte teknolojik ve bilimsel gelişmelerin sonuçları olan risk ve felaket fikri dolayımıyla günümüzde modernliğin içinde yeni bir aşamaya geçildiği savı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Geç modernlikte risk daha önce hayal bile edilmeyen zamansal ve mekansal boyutlara ulaşmıştır: yerellik sınırlarını aşıp küreselleşmiş ve kuşakların yaşam sürelerinin ötesine uzanmıştır. Beck risk kavramının tanımını toplumsal ve kültürel güvensizlik ve istikrarsızlıkları içine alacak şekilde genişletmiştir. Böyle bir kavramsallaştırma ile modernlik içinde endüstri toplumundan risk toplumuna geçildiğini öne sürmektedir. Bu yeni aşama, modernliğin kendi ilkelerini endüstriyel topluma uygulamasına tekabül eden (refleksif modernlik) bir aşamadır. Bundan dolayı refah üretimi (klasik modernlik,

6 Beck kitabının temelini oluşturan risk kavramını toplumsal, kültürel ve kişisel güvensizlikleri de içine alacak şekilde geniş bir şekilde kullanır. Endüstri toplumu, yani basit modernlik çekirdek aile ve feodal cinsiyet rollerine dayanan, çalışma etiği üzerine oturan ve sınıf ayrımlarının net olduğu bir toplum biçimi iken, risk toplumu bireyselleşmiş, çekirdek ailenin yokolmaya yüz tuttuğu, evlilik kurumu, cinsellik, aşk, ebeveynlik gibi rollerin yeni anlamlar ve biçimler kazandığı ve esnek uzmanlaşma çerçevesinde iş ve işdışı (zamanı ve mekanı) arasındaki ilişkinin değişmesiyle, bu alanlarda artık sabit değil, yeni belirsiz konumların ortaya çıktığı "riskli" bir toplumdur.

endüstri toplumu) paradigmasından risk üretimi (refleksif modernlik, risk toplumu) paradigmasına geçiş endüstri toplumunun 'gizli kalmış yan etkilerine', yani ekolojik risk ve felaketlere dayanır.

Geç modernliğin riskleri -radyoaktivite, toksinler, hava, su ve yiyecek kirliliği- çıplak bir algıyla belirlenemez olduklarından, tanımlanabilmeleri için bilimin yardımına, Beck'in deyişiyle "bilimin duyu organlarına ihtiyaç vardır" ve "bundan dolayı kitle iletişim araçları ve risklerin tanımlanmasıyla görevli bilimsel ve hukuki meslekler anahtar toplumsal ve siyasal konumlar haline gelmiştir" (Beck, 1992:27, 33).

Öte yandan, geç modernlikte bilimler risklerin tanımlanmasında rasyonalitenin üzerindeki hakimiyetlerini kaybetmişler veya kaybetmeye başlamışlardır. Çünkü artık riskten etkilenenler, risk üreticileri ve bilimadamlarından oluşan farklı grupların çatışan iddia ve çıkarları sözkonusudur. Geç modernlikte bilimsel rasyonalite ve toplumsal rasyonalitenin birbirinden ayrıldığına tanık olmaktayız. "Ama, aynı zamanda bu iki rasyonalite halen içiçe geçmiş ve karşılıklı bağımlı olmaya da devam etmektedirler" (Beck, 1992:30).

Risk Society'nin İngilizce çevrisine yazdıkları sunuşta Lash ve Wynne (1992:2) "Habermas'ın Aydınlanma projesi olarak modernlik kavramını reddeden" ve Habermas'ın yaptığı gibi rasyonaliteyi hipotetik bir ideal konuşma durumuna koyma yoluyla değil, fakat "rasyonalitenin radikalleşmesi yoluyla" refleksiviteyi kurtaran Beck'in teorik başarısını överler. Vurgulamak gerekir ki, Beck'in umudu rasyonalitede yatmaktadır. Bauman'ın da dediği gibi "Beck rasyonalitenin yapamadığı şeyleri yapabilen refleksiviteye ilişkin umudunu (yanılmasa da denilebilir) kaybetmemiştir" (1992:25). Ancak risk kavramlaştırması, kendisine yüklenen teorik ve tarihsel merkeziliğe gerçekten sahip midir? Geç modernlikte ortaya çıkan riskler herne kadar siyasi tepkilere ve bilimsel tanımların oluşma sürecine toplumsalın katılımına yolaçsa da, bu süreç oldukça seçmecidir ve kapitalizmin mantığınca sınırlandırılmıştır. Öte yandan, Lash başka bir yazısında (1993:5) Beck'in basit modernliği güven *(insurance)*, risk toplumunu olumsallık *(contingecy)* ilkesine dayandırdığını hatırlatarak, modernliğin tanımı gereği refleksif olması nedeniyle, basit modernlik-refleksif modernlik ayrımının anlamsız olduğunu belirtir. Lash'e göre, refleksivity "ölçülebilir" olanla ilgili bir edim olabilir; eğer geç modernlik ölçülemez, önceden görülemez risklerle belirlenen ve olumsallık ilkesinin hakim olduğu bir dönem ise, böyle bir dönem refleksivity ile açıklanamaz. Öyle görünüyor ki, Beck'in konumu en azından rasyonaliteyi iletişimsel rasyonalite anlamında yeniden tanımlayan ve böylece bilinç felsefesinden kopan Habermas'tan daha öteye geçebilmiş değildir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Beck'e göre nihai çözüm yine bilimin merkeziliğinde yatmaktadır. Bilimsel rasyonalite ise risk toplumunda arttığı varsayılan toplumsal rasyonalite ile dengelenmektedir. Bilimin rasyonalitesi toplumsal rasyonalite ile birleştirilebildiği ölçüde sorgulanabilir. Ancak, risk ve felaketlerin belirlenmesi ile çözümlenmesinde sorumlu bir aktör olarak bilimsel rasyonalitenin

düzeyi ile toplumsal rasyonalitenin (reflexivity) bilimsel rasyonaliteye müdahelesi arasında bir gerilim vardır. Bauman'ın da belirttiği gibi:

> yalnızca toplumun kaynaklara sahip ve sesini duyurabilen kesimlerini de tehdit eden risklerin kamunun ilgisine mahzar olma ve "onlarla ilgili birşeyler yapılma ihtimali vardır"- ki bu çoğu zaman artan ama eşit olarak paylaşılmayan risklerin gözardı edilmesi pahasına gerçekleşir (1992:25).

Beck'in kitabının temel tezinin özünde yatan bu gerilime işaret ettikten sonra şimdi yazarın bakış açısındaki Avrupamerkezci izlere geçebiliriz. Öyle görünüyor ki, Beck iki farklı mantığın yönlendirdiği 'Batının refah devletleri' ve 'Üçüncü Dünya' arasında kesin bir ayrım yapmaktadır. 'Gelişmiş toplumlar' maddi kıtlığa karşı verilen mücadele evresini geride bırakmışlar ve şimdi endüstrileşmenin yan etkilerini, yani üretici güçlerin fazla gelişmesinden dolayı gemi azıya alan yıkıcı güçleri sorgulama aşamasına gelmişlerdir. Dünyanın bu kesimine olumsuz bir mantık, kurtulma *(disposition)* mantığı, risk üretimi paradigması hakimdir. Üçüncü Dünya ise halen açlıkla, temel maddi gereksinimlerini karşılamayla uğraşmaktadır; bu anlamda bilimsel, teknik gelişmeye bağımlıdır ve ona umut bağlamıştır. Dünyanın bu bölümünde ise olumlu bir mantık, kazanma *(acquisition)* mantığı, refah üretimi paradigması hakimdir. Üçüncü Dünya ve gelişmiş Batı dünyası modernliğin iki farklı evresine aittir. Beck'in deyimiyle,

> her iki eşitsizlik paradigması modernleşmenin belirli evreleriyle sistematik bir bağ içindedir... Sistematik terimlerle, modernleşmenin devamında er ya da geç 'risk dağıtım' toplumunun toplumsal konumları ve çatışmaları 'refah dağıtım' toplumunun konum ve çatışmalarına eklemlenmeye başlar (Beck, 1992:20).

Bilimin ve bilimsel rasyonalitenin Batı toplumlarının gelişmesinde ve dünyaya hakim olmalarında belirleyici bir rolü vardır. Kapitalizmin gelişmesi ve dünyayı fethi, araçsal aklın dinsel düşünüşe karşı kazandığı zaferle gerçekleşmiştir. Başka bir deyişle aklın mit, din, siyaset ve ekonomi üzerinde hakimiyetini kurma süreci kapitalist üretim biçiminin gelişimi ve dünya üzerinde hakim olmasıyla elele yürümüştür.

Beck bilimsel rasyonalitenin nasıl 'tarafsız' standartları, kuralları ve prensipleri ile Batı hegomanyasını desteklediğini sorgulama niyetinde değildir. Bize söylenen gelişmiş ülkelerin merkezi kurumlarında üretilen (ve onların sorun, ihtiyaç ve çıkarlarına göre biçimlendirilen) bilginin Latin Amerika, Hindistan ve başka yerlerdeki ekolojik felaketlere çözüm bulacağıdır. O halde Beck'e göre Üçüncü Dünya halklarının bilimin ürettiği tanımlamalar ve çözümleri etkileme şansı nedir? Ya da, Beck'in bizden istediği gibi; yani, bilgi ve yeteneğe sahip, 'temel maddi gereksinimlerini' karşılama aşamasını çoktan aşmış ve 'kıtlığın diktötürlüğü' tarafından yönetilmekten kurtulmuş olanların bilimsel rasyonaliteyi sorguladığı ve ona meydan okuduğu için bilimin yeterince refleksif hale gelmekte olduğunu

mu düşünmeliyiz? Zira Beck kıtlığın pençesindeki, 'endüstriyel olarak naif,' 'cahil' Üçüncü Dünya halklarının, sanayi toplumundan risk toplumuna geçişte aktif olarak rol almalarını mümkün görmemektedir. Bu durumda, Beck'in çözümlemesinin bizi 'riskler küreselleşirken, çözümler yerelleşir' sonucuna götürdüğünü söylememiz yanlış olmayacaktır. Beck'te, gelişmeyi düzçizgisel bir şekilde algılayan modernleşmeci düşüncenin izlerinin yanısıra, aktif Batı dünyasına yine, pasif ötekini temsil etme ve geleceğini belirleme konusunda söz söyleme inisiyatifi, buna uygun teorik ve pratik yetenek verildiğini görmekteyiz.

Son olarak, Beck'in Batı ve Batı-olmayan arasındaki muhtemel (veya mevcut) hakimiyet ve iktidar ilişkisinin görülmesine en çok yaklaştığı an, demokrasi sorunuyla ilgili olarak "felaket önlemenin totaliterliği"ne dikkat çektiği andır:

> sistem ya sistematik olarak üretilen felaketlerle yüzyüze gelme veya otoriter, baskıcı ve şiddet yüklü 'payandalara' başvurarak demokratik prensipleri askıya alma gibi hoşnutsuz bir ikileme hapsolmuştur (1992:80)

Şurası muhakkak ki bu demokrasi için canalıcı bir sorundur. Ancak, Beck'in risk toplumu kavramsallaştırması Batı'da üretilen kural, ilke ve çözümlerin Batı-olmayan üzerine empoze edilmesindeki totaliterliği bir anlamda meşrulaştırmaktadır. Beck Batı demokrasileri için algıladığı sorunu, Batı ile Batı-olmayan arasındaki ilişkilerde algılamamaktadır. Bunda en büyük rolü oynayan unsur, Beck'in çözümlemesinde hala Avrupamerkezciliğin içkin olarak varolması ve böyle bir yanlılıktan kurtulma gibi bir kaygısının olmamasıdır. Nihayet, Said'in belirttiği gibi

> Batı'nın birincilliğini ve hatta kesin merkeziliğini kabul eden bu tür çağdaş bir söylemle ilgili olarak farkına varılması gereken nokta, bu söylemin biçiminin nasıl totalleştirici, tutum ve tavırlarında nasıl herşeyi sarıcı; içerirken, sıkıştırırken ve bütünleştirirken bile ne kadar dışarıda bırakıcı olduğu ve kendimizi aniden tarih içinde geriye, geç 19. yüzyıla götürülmüş bulduğumuzdur (1993:24).

Endüstri-sonrası toplum

Daniel Bell'in çalışmaları, çağdaş toplumların ekonomik, kültürel ve politik pratiklerindeki dönüşümleri değerlendirme yönündeki ilk önemli sistematik çabalardan biri olarak geç kapitalizm teorileri içinde önemli bir yere sahiptir. *Cultural Contradictions of Capitalism* ve *The Coming of The Post-Industrial Society*, batılı toplumların endüstriyel bir düzenden endüstri-sonrası bir düzene geçiş konusunda niteliksel bir kopuşu temsil eden büyük değişimler geçirdikleri tezini savunur. Herne kadar, Bell asıl olarak nerdeyse verilerinin ve örneklerinin tamamını aldığı Amerika ile ilgilense de, endüstri- sonrası toplum teorisinin diğer gelişmiş Batılı toplumlar, (eski) SSCB ve Japonya için de geçerli olduğu kabul edilir. Bu nedenle Bell'in açıklama ve gözlemlerinden 'az gelişmiş dünya' hakkında ne düşündüğünü çıkarmak mümkün değildir, çünkü bu dünya hakkında nerdeyse

hiçbir şey söylemez. Ancak, bu, Bell'in dünyayı farklı alanlara ayırmadığı anlamına gelmez. Herşeyden önce, daha *Coming of the Post-Industrial Society*'nin ilk cümlesinden başlayarak Batı ve Batı-olmayan arasında açık bir ayrım yapar. Kitap Arnold Toynbee'yi onaylarak başlar;

> insan yerleşimlerinin doğşundan beri... Arnold Toynbee'ye göre, *Batı toplumunun kültürel bir bütün olarak, aralarından sadece biri olduğu* 21 farklı uygarlık vardı (1973:ix, vurgu sonradan).

Özellikle *Cultural Contradictions of Capitalism*'in temel savı, asıl olarak, Batılı dünya görüşü ve kapitalizmin temeli olduğu kabul edilen Protestan etiğinin çöküşü ile ilgilidir. Kapitalizmin oluşumu ve gelişmesini Protestan etiğine indirgeyen bu çözümlemenin Avrupamerkezci boyutu ve özcü doğası açıktır.

Bunun yanısıra Bell üçlü bir ayrım daha yapar: Asya, Afrika ve Latin Amerika'yı içeren endüstri-öncesi, Batı Avrupa, Japonya ve -eski- SSCB'yi içeren endüstrileşmiş ve endüstriyel dünyanın geleceği olan ve en çok ABD'nin yaklaştığı bir evre olarak endüstri-sonrası dünya. Bu farklı dünyalarda farklı kurallar hakimdir ve farklı merkezi ilkelere göre evrilirler. Öyle görünüyor ki bu ayrım, evreleri düzçizgisel bir gelişme mantığına göre ayırmaktadır. Herne kadar Bell gelişme kalıplarının ülkeden ülkeye değişebileceğini söyleme ihtiyatlılığını gösterse de, endüstri-sonrası düzenin endüstrileşmiş dünyanın geleceği olduğunu savunur. Bell, azgelişmişliğin kalıcı bir durum olabileceğini belirtse de, bunun üzerinde fazla durmaz ve Azgelişmiş ülkelerin geleceği konusunda klasik moderleşme tezlerine geri döner ve "bu *tiers monde* için, gelişme muhtemelen uzun ve zor olsa da, tarihte bir dönüm noktası ve yeni bir düzeyin başladığı bir nokta olduğu düşünülür (Bell, 1973:51).

Bell'in *The End of Ideology* ile başlayan önemli yapıtları, merkez ülkelerde (özellikle ABD) üniversiteler yanısıra hükümet kurumlarının da gelecek hakkında bilgi ve senaryolar üretecek stratejik araştırma kuruluşları, komisyonlar ve enstitüler kurma seferberliğine girdikleri bir döneme aittir. Daniel Bell'in kendisi de bu türden bir kurum olan American Academy of Arts and Sciences'ın 2000 Yılı Komisyonu'nun başkanı idi.

Bu yoğun çaba ve yatırımların arkasında sadece şimdi değil gelecek çağlarda da dünyayı kontrol etme ve yönetme tutkusu vardı. Bu tutku gücünü bilim, bilimsel rasyonalite ve teknolojiye duyulan sarsılmaz inançtan almaktadır.[7] Ancak 1950'lerden 1980'lere uzanan bu dönem aynı zamanda sanayileşmecilik, bilim ve bilimsel rasyonaliteye karşı giderek artan bir kuşkuculuk ve belirsizliğe de tanık oldu. Bilimin bugünü ve geleceği kontrol ve yönetme yeteneğine duyulan inançla sanayileşmecilik, modernlik ve modernliğin sonuçlarına karşı doğmaya başlayan şüphecilik arasındaki bu gerginlik kendini Bell'in çalışmalarında da hissettirdi.

7 Soğuk Savaş'ın politik atmosferi ile iki blok arasındaki rekabetin keskinleştirdiği askeri, politik ve ekonomik çıkarların, bu çabaların arkasındaki tek değil ama önemli nedenler olduğunu belirtmeye gerek yok.

Coming of Post-Industrial Society'de bilgi ve bilime verilen merkezi rolü ziyadesiyle laik bir tarzda ele alan Bell'in, *Cultural Contradiction of Capitalism*'de kapitalist topluma yeniden dini veya ahlaki bir temel verme girişiminde bulunduğunu görürüz.

Tartışmamız için özellikle önemli olan şey, bilgiye yüklenen merkezi rolün sorgusuz kabul edilmesidir.[8] Endüstri-sonrası toplumun ana ekseni, teorik bilginin merkeziliğidir. Kumar'ın gözlemlediği gibi, Bell ABD'de Araştırma ve Geliştirme'nin (AR-GE) sadece ekonomik gelişmeye katkıda bulunmadığı ya da sadece bilim ve teknolojinin motoru değil, aynı zamanda çok çarpıcı siyasi boyutlarının olduğunun farkındadır (1978:229). Bu nedenle, Kumar'a göre bilime dayalı 'refah' *(welfare)* devleti aynı zamanda bilime dayalı 'savaş' *(warfare)* devletidir.

> Böyle bir değerlendirme hiçbir şekilde Bell'in tartıştığı eğilimlerin önemini yadsımak anlamına gelmez; ancak, bununla birlikte, yeni bir toplumsal düzene doğru hareket fikrini ciddi biçimde sorgular tarzda, 'endüstri-sonrası' gelişmelerin arkasında bir toplumsal amaç ve niyet olduğunu ileri sürer. Siyasi çıkarlar, değerler ve hedefler bizi onları araştırmaya zorlarlar, ki bu araştırma dürtüsünün arkasında bazı çok bildik sıkıntı ve korkuların ortaya çıkacağı tedirginliği de vardır. Ancak canavarı uyandıran Bell, (onunla uğraşmayıp) yanından geçip gider (Kumar, 1978:229).

Siyaset, toplumsal yapı ve kültürün özerkliğini garanti altına alan Bell, toplumsal yapıdaki değişiklikleri, siyaset ve iktidar boyutlarını sorgulamadan tartışmaya girişir. Beck'i bilimin Batı hegemonyasının desteklenmesindeki rolünü sorgulamaktan çekindiği için eleştirdik. Bell'de gördüğümüz ise bunun daha kaba bir versiyonudur. Bell'inki sadece Beck'inki gibi bir çekingenlik değil dünyanın geleceğinin kontrolü, yönetilmesi ve yönlendirilmesi için bilgi üretilmesi ve bilginin gerçekte bu dünyanın bir parçası olmasının onaylanması ve bizatihi bu çabaya ortak olmaktır.

Said ve Amin

Şimdi, aralarındaki özlü farka rağmen, Said ve Amin'in çalışmalarının birbirilerini tamamlayıcı olarak yorumlanmaları gerektiğini ve ancak bu şekilde Avrupamerkezcilik eleştirisinin sosyal teorinin merkezi haline gelebileceğini göstermeye çalışacağız.

Her iki yazar da, Avrupamerkezci (Şarkiyatçı) dünya görüşünün boyutlarının açığa çıkarılması ve Avrupamerkezciliğin (Şarkiyatçılık) uygun tarihsel bağlamına yerleştirilmesi gerektiği yolunda ortak bir kaygıya sahiptirler. Sadece Amin'in kitabı

8 Kumar'ın ifadesiyle, "endüstrileşmiş toplumlardaki bilgi üretim çabalarının yüzde 99'unun self-contained bir birim, kuşatılmış bir bir 'endüstri-sonrası' bölge olarak görülen gelişmiş dünyanın sorunlarına adandığını söylemeye bilmem gerek var mı? Refah kaygısının bir bütün olarak dünyanın geleceğiyle ilgili bir kaygı olması gerektiğinin farkedilmesi, öyle görünüyor ki, endüstri-sonrası bilimsel elitin zihinsel meşguliyeti olmaktan hala çok uzak" (1978:230).

büyük oranda *Orientalism*'deki bulgulara dayanmakla kalmaz, aynı zamanda Said'in Şarkiyatçılığı tarihsel bir bağlam içine yerleştirme girişimi Amin'in konuya yaklaşım tarzı içinde daha tutarlı ve akla yatkın hale gelir. Said Şarkiyatçılığı ta Antik Yunan düşüncesine kadar götürerek, zaman zaman, tarih dışı bir değerlendirmeye kapılırken, Amin'in tüm argümanı Avrupamerkezciliği kapitalist dünya sisteminin bir boyutu olarak belirleme konusunda yoğunlaşır. Avrupamerkezciliğin, tributary (vergiye dayanan) toplumların ideolojisinden bir kopuşu, Avrupa'da kapitalist toplumun billurlaşmasını ve Avrupa'nın dünyayı fethinin başlangıcını teşkil eden Rönesans'a kadar geri gittiğinde ısrar eden Amin, Said'i, Avrupalıların daha orta çağlarda Avrupamerkezci olduğunu savunarak Şarkiyatçılık eleştirisinde 'çok ileri gitmekle' eleştirir. Ancak Said'in "açıklanması gereken gerçekler için başka bir açıklama sistemi önermeden, sadece Avrupamerkezci önyargıları kınamakla sınırlı kaldığı oranda" da 'yeterince ileri' gitmediğini söyler (Amin, 1989:102).

Ancak, Said kabul ettiği yöntem ve varsayımlarla 'yeterince ileri' gidemezdi. Foucault'nun kavramsal çerçevesi ve yöntemi içinde çalışan ve bir yandan gizil olarak Nietzsche'den, öte yandan açıkça hümanizmden etkilenen Said, Şarkiyatçılığın söylemsel doğasını ortaya koymak bakımından çok güçlü bir değerlendirme yapar. Ama, Şarkiyatçılığın tarihsel özgünlüğünü vurgulama girişimini, yöntem ve metodolojisinin yarattığı kısıtlamalar imkansız kılar. Said'in tahakkümcü olmayan bilgi üretimiyle ilgili soruları cevapsız kalırken Şarkiyatçılığa bir alternatif üretmegirişimi, kendisini saldırdığı yapılar içinde bulmasıyla sonuçlanır. Bu, Said'in teorik çerçevesinin kör noktasıdır.

Teorik tutumu dünya-sistemi perspektifinden önemli farklılıklar içerse de, Amin, yine de kapitalist dünya-ekonomisinin tarihsel bir sistem olarak bütünlüğü içinde hem zaman, hem de mekanda yekpare süreçlerce şekillendirildiği varsayımını kabul eder ve dünya-sistemi perspektifinin kavramsal çerçevesi ve yöntemsel varsayımları ile çalışır. Amin'in dünya-sistemi perspektifine yönelik itirazları bu sistemin esnekliği çerçevesinde anlaşılmalıdır. Çünkü dünya-sistemi perspektifi katı bir toplumsal teori olmaktan çok, toplumsal olanın çözümlenmesi için yöntemsel, varsayımlar ve ontolojik temelleri sağlayan bir genel çerçevedir. Wallerstein'in deyişiyle,

> "dünya-sistemi analizi" toplumsal dünya ya da onun bölümleri hakkında bir teori değildir. O, daha başlangıçta, 19. yüzyılın ortalarında, toplum bilimsel araştırmanın hepimiz için yapılaştırıldığı tarzlara karşı bir protestodur (Wallerstein, 1992:237).

Halbuki, Said dünya-sistemi perspektifi gibi bütüncül bakışlara karşı çok olumsuz bir tutum içindedir. Şarkiyatçılığın miraslarından birinin tarihsicilik, yani tarihteki her an ve çağın karmaşık ama bütünselliği olan bir birlik olduğu varsayımı ve bu birliğin Avrupa veya Batının avantaj noktasından incelendiğini belirten Said, Braudel veAnderson'ın yanısıra Wallerstein'in çalışmalarını da tarihsici tutumun bir uzantısı olarak görür. Said'e göre bu yaklaşımlarda, geçmişin Şarkiyatçıları ya da kolonici

seyyahlarının yerini bugünün tarihsici gözlemcileri almıştır; eşzamanlı-olmayan gelişmeler, kültürler ve halklar birbiçimleştirici dünya-tarihsel açıklamalarda bütünleştirilir; ve nihayet bu yaklaşımlar 'Şarkiyatçılık gibi kısmi bilgilerle' Batı egemenliği arasında bağlar kurulmasını engeller. Said'e göre ise,

> En temel olan şey, Batı emperyalizmi ve ideolojilerinin eleştirisi gibi karşıt tutumları bile içine alacak kadar genişlemiş olan bir tarihsiciliğin gelişmesi ile toprakların ve nüfusun temerküzü, ekonomilerin kontrolü ve tarihlerin içselleştirilmesi ve birbiçimleştirilmesinin devamını sağlayan emperyalizmin gerçek pratikleri arasındaki bağlantı temelinde yapılacak epistemolojik bir eleştiridir (1985:22).

Bu tam da Avrupamerkezciliği (Şarkiyatçılığı), kapitalizmin tarihsel gelişmesi ve bugünkü dönemi ile bağları içine oturtan dünya-sistemi perspektifinin önerdiği şeydir. Sınırları belli, katı bir teori olarak algılanmayan, sosyal bilimin geleneksel metodlarına yönelik bir protesto olarak anlaşıldığı haliyle dünya sistemi perspektifi, bu yönde imkanlar sunmaya aday görünmektedir.

Wallerstein, *Unthinking Social Science* kitabında sosyal bilimin, yanlış yönlendirici ve kısıtlayıcı olduğu halde, veri kabul edilir hale gelmiş varsayım, öndeyi ve hipotezlerinin 'baştan düşünülmesi' *(unthinking)* gerektiğini belirtir. Sosyal bilimlerin antropoloji, ekonomi, siyaset bilimi ve sosyoloji olarak alt bölümlere ayrılmasının, devlet ve pazarı, siyaset ve ekonomiyi analitik olarak ayrı alanlar şeklinde tanımlayan 19. yüzyıl liberal düşüncesinden kaynaklandığını savunan Wallerstein, ortak insan eyleminin ekonomik, siyasi ve kültürel boyutlarının özerk alanlar olduğunu reddeden dünya sistemi yaklaşımına göre, " değişik yapıların içinde işledikleri, tek bir 'kurallar seti' ya da tek bir 'kısıtlamalar seti' olduğunu" söyler (1992:242). Tarih ve sosyal bilim arasındaki ayrıma da karşı çıkan Wallerstein'e göre, dünya sistemi yaklaşımı,

> ardışık *(sequential)* gerçekliğin en geniş bölümlerini 'belirleyen' yönetici 'mantıkları' içerebilmek için zaman içinde yeterince uzun, mekan içinde yeterince geniş sistematik çerçevelerde çözümleme yapabilmemizi sağlayacak [bir metod önerir]... Bu görevin tekil olduğunu gösterir. Ne yalnız tarihçi vardır, ne de sosyal bilimci (1992:244).

Buna uygun olarak, İngiliz ve Fransız endüstri devrimlerinin tarihin dönüm noktaları olduğunun veri kabul edilmesini sorgulayan Wallerstein için

> *belirli bir* 'endüstri devrimi' fikri genel bir 'endüstri devrimi' veya 'endüstrileşme' sürecine dönüştürülmüştür ve bu birçok alt kategori ve alt konuları doğurmuştur: 'kalkış' fikri, 'endüstri-öncesi' ve 'endüstri-sonrası' gibi kavramlar... Dünya sistemi analizi bu sorgulanmaksızın anahtar kabul edilen 'olayların' merkeziliğinin, meydana geldikleri tarihsel sistemin *longue durée*'si bakımından değerlendirilmesini ister (1992:253).

Beck ve Bell'in, farklı dinamikler ve paradigmalarca yönlendirilen kategoriler (endüstri toplumu karşısında risk toplumu; endüstri-öncesi, endüstri ve endüstri-sonrası toplum) arasında yaptıkları ayrım, gelişmeci (developmentalist) açıklamalar yapmalarına ve kapitalist süreçlerin bütünselliğini gözden kaçırmalarına yolaçmaktadır. Wallerstein, çevre ve merkez ekonomilerinin farklı kurallarca yönetildiği iddialarını eleştirirken şöyle der;

> Bu bizim "klasik kapitalizm" modelimizin yanlış olması nedeniyle böyledir; çünkü hem 16. yüzyılda hem de bugün merkez ve çevre ekonomileri iki farklı "kurala" sahip iki ayrı "ekonomi" değildir, tersine bu farklı işlevleri yerine getiren farklı sektörlere sahip tek bir kapitalist ekonomik sistemdir (1980:68).

Ancak bunlar, ne Bell'in çalışmasının gelişmeci yaklaşımın tipik örneği olduğu ne de Beck'in aktif Batı, pasif Batı-olmayan Şarkiyatçı ikilik varsayımı çerçevesinde düşündüğü anlamına gelir. Said'in de Şarkiyatçılık bağlamında gözlemlediği gibi, görünür düzeyde önemli değişiklikler meydana gelmiş olsa da söylemsel düzeyde 'sağduyuyu oluşturan varsayımlar' düşüncenin ardalanını oluşturmaya devam etmektedirler.

Ne var ki söylemsel düzeyde yapılan eleştiri eğer alternatif bir metodoloji ve kavramsal bir çerçeve ile tamamlanmazsa, bizi fazla ileri götürmeyecektir. Söylemsel düzeydeki eleştiri 'yeni baştan düşünülmesi' ve yeniden yapılandırılması gereken noktaları ortaya koyar. Artık, bir adım daha atarak, teknik-Avrupamerkezcilik eleştirisi de mümkün hale getirilmelidir. Bu yönde atılacak adımlarda, Avrupamerkezcilik (Şarkiyatçılık) eleştirisi alanını açan Said ve Amin birbirini tamamlayıcı olarak görülebilir. Her ne kadar Said Şarkiyatçılık ile Avrupa hegemonyası arasında bir bağ kurmaya istekli olsa da, teorik çerçevesi bu yöndeki girişimlerini engellemektedir. Amin ise sorunu Said'in bıraktığı yerden alır.

Sonuç olarak belirtmek gerekir ki, bu yazıda 'Batı' ve 'Batı-olmayan' kategorilerini ayrıntılı olarak açımlamadan monolitik ve homojen yapılarmış gibi kullandık. Ancak, ne Batı'dan sözederken ekonomik, siyasi ve kültürel olarak bir bütünü anlamalıyız ne de Batı-olmayanın fazlasıyla kompleks ve heterojen yapısını gözardı edebiliriz. Dolayısıyla, ikisi arasındaki ilişki, burada ele alınışındakinden çok daha karmaşık boyutlar içermektedir. Bunun farkında olarak, yine de Batı ile Batı-olmayan arasındaki ilişkiyi, gücünü kapitalist dünya sisteminden alan bir üstün-olma, aşağı-olma ilişkisine, yani bu ilişkinin en temel boyutuna indirgedik. Bu indirgemenin amacı, sosyal teorinin belki de çok açık gibi göründüğü için sorgulanmayan Avrupamerkezci boyutlarını vurgulamak ve Avrupamerkezcilik eleştirisinin, eğer bir paralellik kurmak uygun olursa, feminizm gibi sosyal teoriyi radikal bir kendini-sorgulamaya iten bir eleştiri ekseni haline gelmesi gereğine işaret etmekti.

KAYNAKLAR

AMIN, Samir (1980) *Class and Nation: Historically and in Current Crisis*, Monthly Review Press

AMIN, Samir (1989) *Eurocentrism*, Zed Books

BAUMAN, Zygmunt (1991) *Modernity and the Holocaust*, Polity Press

BAUMAN, Zygmunt (1992) "The Solution as the Problem", *The Times Higher Education Supplement*, Nov. 13, 25

BECK, Ulrich (1992) *Risk Society : Towards a New Modernity*, Sage

BELL, Daniel (1973) *The Coming of Post-Industrial Society*, Basic Books

BELL, Daniel (1976) *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Heinemann

BERNAL, Martin (1987) *Black Athena : The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation, vol. 1: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*, Rutgers University Press

CLIFFORD, James (1980) "Review of Orientalism", *History and Theory*, vol.19(2), 204-223

HİKMET, Nazım (1987) *Benerli Kendini Niçin Öldürdü*, Adam Yayınları

INDEN, Ronald (1986) "Orientalist Constructions of India", *Modern Asian Studies*, vol.20 (3) 401-446

IRWIN, Robert (1981) "Writing about Islam and Arabs", *Ideology and Consciousness*, vol.9 102-112

JALAL AL-AZM, Sadık (1981) "Orientalism and Orientalism in Reverse" *Khamsin*, 5-27

JOSEPH, G. et al.(1990) "Eurocentrism in the Social Sciences" *Race and Class* vol.31(4)

KERR, Malcolm (1980) "Review of Orientalism", *International Journal of Middle East Studies* vol.12 544-547

KIERNAN, U.G. (1981) "Review of Orientalism," *Journal of Contemporary Asia*, vol.9 (3) 345-357

KOPF, David (1980) "Hermeneutics versus History", *Journal of Asian Studies*, vol. XXXIX (3) 495-506

KUMAR, Krishnan (1978) *Prophecy and Progress*, Allen Lane.

LASH, S. (1993) "Reflexive Modernization: The Aesthetic Dimension", *Theory, Culture&Society*, vol. 10(1), 1-25.

LASH, S and WYNNE, B. (1992) Introduction to *Risk Society* by Ulrich Beck, Sage

MANI, Lata and FRANKENBERG, Ruth (1985) "The Challenge of Orientalism", *Economy and Society*, vol.14(2)

SAID, Edward W. (1985) "Orientalism Reconsidered" *Europe and Its Others* Vol. I ed. by. Francis Baker et. al., University of Essex

SAID, Edward W. (1978) *Orientalism*, Routledge and Kegan Paul

SAID, Edward W. (1993) *Culture and Imperialism*, Chatto and Windus

WALLERSTEIN, Immanuel (1992) *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth Century Paradigms*, Polity Press.

WILSON, Ernest J. (1981) "Orientalism a Black Perspective", *Journal of Palestinian Studies*, vol.X (2), 59-69

YOUNG, Robert (1990) *White Mythologies; Writing History and the West*, Routledge.

Kardeşlik düşüncesi hakkında

*Levent Yılmaz**

Dünya dönüyor, zaman geçiyor, insanlar ise çeşitli kabullenmişlikler içinde yaşamaya devam ediyor. İnsan bilimlerinin yirminci yüzyıldaki kündekârları ise, bunca çatlağa karşın toplumların neden hâlâ temel yapılarını korumaya eğilimli olduğunu açıklamakta zorluk çekiyor. Hele de hiç durmadan toplumun tozlaşmasından söz edildiği bir dönemde, kurumların yerli yerinde durması, yasakların yasaklığını sürdürmesi, büyük düzenleyici ögelerin yontularak, keskinleşerek yayılması, insan bilimlerinin anlama ve açıklama melekelerinin yetersiz olduğunu bir kez daha doğruluyor. İnsan bilimlerinin en önemli aygıtı, anlatma. Daha da ileri giderek söylersek, yaptığı bir tür durum tasviri. Bu tasvir ise, içinde, elbette ki, çeşitli ilişkilerin, çeşitli nedenselliklerin açıklanışını da barındırıyor. İnsan bilimlerinin düzenlilikler kurmakta zorlanışı ise çok anlaşılır bir şey, halden hale sıkça geçen bir maddesi var elinde, nesne, cisim, isim. Oysa ki, bir yapılanma çatlayıp, yerine başka bir yapılanma geçerken, gönülden inanılan, insan bilimlerinin de düzenlilikler kurabileceği, yasalar oluşturabileceğiydi. Dolayısıyla, eskiden bir düzenlilik içinde, gürül gürül akıp gittiği düşünülen hayatın düzenine benzeyen yeni bir düzenleme kurulabilirdi. Kurulabilir olduğu umulabilirdi. Oysa öyle olmadı. İnsan bilimleri, vargılarıyla besleyebileceği bir aygıtı yaratamadı.

Bir tükeniş evresinin başındayız, ve yeni yeni içine giriyoruz. Başta, toplumların temel yapılarının korunduğunu söylemiştim. Toplumların bu temel yapıları gitgide farklılaşan ve tükeniş evresine girip başkalaşmak ya da yokolmak zorunda olan sistemlerdir. Kimlik kurucu olduğu için varlığını sürdüren her sistem için geçerlidir

(*) Levent Yılmaz, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de doktora öğrencisidir.

bu. Ve bütün bunlar, rıza ile katılınan, varlığı belirleyen, insana, varoluşunun bir anlamı olduğunu teyid eden sistemlerdir. Ama anlam oluşturma gücüne sahip olanın yalnızca bunlar olduğu düşünülmemelidir. Daha olmayan, ama olabilecek birtakım başka "sözleşmeci" sistemler de anlam belirleyebilir. Ya da, "sözleşme" düşüncesinin de bir anlamı kalmayabilir.

Yaşam alanları, insan toplumlarında hukuk ve dinsel olan aracılığıyla düzenlenirdi. Bu iki düzenleyici unsur, özleri nedeniyle siyaseti de, ahlâkı da kaplardı. Bu oldukça doğaldı, çünkü siyaset ile ahlâk, yönetme-işletme sistemleriydi, hukuk ile dinsel olan ise buyurma-düzenleme. Hukuk ile dinsel olan, toplumsallığın (çok uzun zaman içinde) değişmez örüntülerini ortaya koyarken, zaman-dışı bir dil kullanımıyla, toplumları karmaşıklaştıkları noktalarda da düzenlerdi. İkisinin de çeşitli durumlara denk düşen işlevleri vardı. Bu işlevler ise çeşitlenebilir, farklılaşabilirdi. İkisinin alanı, ruhanî ve cismanî ayrımıyla belirlenen alandı. Hukuk, cismanî alanın kendi iç düzenlenişini gerçekleştirirken, cismanî alanın ruhanî alanla ilişkisini de düzenlemişti. Tersine, dinsel olan ise, ruhanî alanı düzenlerken, cismanî alana da karışmış ve icapları belirlemişti. Siyaset ve ahlâk ise bu iki sistemin yönetici birimleri haline gelmişti.

Olan'ı böyle ifade etmek, biraz kaba. İstem-dışı oluşumların, olayların, bu sistemler üzerinde etkisi olmadığını düşünmek ise imkânsız. Bu sistemler, hayatın küçük noktalarının kendilerine sunduğu değişme isteğine elbette cevap veriyorlar, kendilerini bunlara göre ayarlıyorlardı. Ancak bu ayarlama işlemi, sistemlerin temel yapılarında değişiklik yapmıyordu. Tüm bu düşünce çerçevesinde, toplumsal birlikteliğin düzenlenişine ilişkin, neredeyse ihmal edilmiş bir nokta, "kardeşlik", özel olarak dikkati çekiyor. Bu yazıda "kardeşlik" düşüncesinden yola çıkılarak birtakım sorular sorulup, düşünme adımları atılacak: Sorular oldukça yalın. Nasıl oldu da onaltıncı yüzyılın başlarında şekillenen "ulus", iki yüzyıllık bir zamanda, toplumların seren direği haline geldi? Ve bu dönemleri izleyen dönemlerde, "ulus"u da aşan yapılanmalara kapılar aralanabildi? "Ulus"u kuran temel bağ neydi? Hangi bilinçaltı yollarından geçerek, kendini kurabilmişti?

Verilen yanıtların bazıları başlarda bana doyurucu geliyordu: "ulus" bir icattı. Elbette antropolojik açıdan. Temel bir toplumsallık şeklinin başka bir ana, başka bir mekâna, karmaşıklaşarak aktarılışıydı. Sonraları, bu yeni, hoş, açıklayıcı düşünceden saptım, bir yanıt bularak saptığım sanılmasın, gitgide kayboluyordum. Çeşitli siyasi iktidarlarca, daha da açığı, modern devlet ile kurulduğu söylenen bu birliktelik şekli, evet, belki de onlar tarafından kuruluyordu, ama onları da eşzamanlı olarak, *kuruyordu*. Pierre Nora, tuhaf bir biçimde, "ulus"un özünün ya da ruhunun basit olduğunu söylüyordu: birlikte-oluş'un kuruluşu, site biçiminin uzantısı.[1] Ulus dediğimiz bütünlük, o zaman, en arkaik toplumsallığı da içeriyordu. Ancak her şey bu kadar basit değildi. Antik Yunan sitesinde toplumsallığı kuran, şehirliliği oluşturan "bağlar" vardı. Şehirlilik ya da vatandaşlık, ikisi de aynı şeydi.

1 "Présentation", *Les Lieux de Mémoire. II. La Nation*, 1. Cilt içinde, Gallimard, 1986, ss.xix-xx.

Vatandaş (bu sözcüğü, üstünde anlaşılmış olduğu için kullanıyorum, bana kalsa, hemşehri derdim) öteki vatandaş'a "bağlanırken", aynı vatandaş ve diğer vatandaşların oluşturduğu şehir, aynıyere bağlanıyordu. Vatandaş hem şehir'e hem de şehrin yeraldığı toprağa, vatan'a bağlanıyordu. Vatan, ilk doğallık, şehir ise doğal olmayan doğallıktı (bu kavramlarla neyi anlatmak istediğim birazdan açıklığa kavuşacak). Bu noktada da benim derdim başlıyordu: İlk toplumlarda toplumu kuran bağın kan bağı olduğunu biliyorduk (bu bağın birçok değişkeninin ötesinde). Yunan sitesindeyse bu kan bağı aşılıyordu. Nasıl oluyordu da kan bağını aşan bir bağ, şehir'le kuruluyordu? Bu sorunun cevabını Nicole Loraux'un çalışmalarında[2] işaret ettiği bir yerden çıkarmanın doğru ve açıklayıcı olabileceğini düşündüm. Sitede bağ, mistik bir bağ idi: yaratılmış, düşünsel bir kan bağı. Kan bağı *olmayan* bir kan bağı. Eski Yunan dili, bu konuda inanılmaz bir incelik sunuyordu. Kardeşliği tanımlamak için iki farklı sözcük kullanıyordu: *adelphos* ve *frater*. *Adelphos*, doğrudan kan bağlı kardeşliği ifade ederken, *frater*, kan bağı olmayan, başka bir kardeşliği ifade ediyordu.[3] Oysa ki, *frater*'in sonraki kullanımı da, *adelphos*'un anlam alanının genişlemesi üzerine olsa gerekti. Bu anlam alanı genişlemesi, Platon'da karşımıza çıkıyordu: "Biz ve bizden olanlar, aynı anneden doğan bütün kardeşler, biz ne birbirimizin kölesi, ne de efendiyiz, doğanın yarattığı köken eşitliği, bizi, yasayla yaratılan politik eşitliği aramaya mecbur eder(...)".[4] Buradaki kardeşler, *adolphoi*'dur. *Devlet*'te ise, "...(vatandaşlar) oturdukları toprağı anneleri gibi görmeli ve onu saldırılar karşısında korumalı ve öteki vatandaşları, onlarla aynı toprağın bağrından çıkan kardeşleri gibi kabul etmelidirler.",[5] sözleri okunmaktadır. Buradaki *çıkan* fiiline özellikle dikkat edilmeli. Vatandaşlık, toprak altında tanrı tarafından *yapıldıktan* sonra yeryüzüne çıkarılmaktadır. Bu tanrı, vatandaş yapıcı bir tanrıdır. *Güzel yalan*, kuruluş efsanesinin kabul ettirilmesi üzerine gelişen bu bölüm, yapılış aşamasında, vatandaşların mayalarına katılan madenlerin farklılığına göre, baştan eşitsiz bir ilişkinin örüntülerini ortaya koyar. Ancak, kardeşlik bağıyla birbirine bağlanan bu insanların, birbirlerine karşı, bu bağ yüzünden sorumlulukları vardır. Birarada oluş'u da sağlayacak olan, mayalardaki tüm farklılıklara karşın, bu kardeşlik bağıdır.

Aklı başında herkes bilir ki bu kadarcık veriden genelleyici bir sonuç çıkarılmaz. Ben de çıkarmıyor, devam ediyorum: Platon'da karşımıza çıkan *adelphos*, yani şehirde yaşayan vatandaşların kardeşliği ilginç. Ama daha ilginç olanı bu kan bağsız kan bağlı kardeşliği mitik bir ilk an'da kurmak. Bu noktada durup, alıp başını giden yazıyı derleyip toparlamaya çalışayım: Eski Yunan'da vatandaş öteki vatandaş'ı kardeşi olarak görüyor (ya da görmeliymiş, arada sırada görmemiş olsa gerek ki

2 Özellikle, "L'autochtonie: une topique athénienne", *Annales E.S.C.*, No: 1, 1979, ss.3-26.

3 Bu iki sözcüğün kullanım alanları için, bize ne yazık ki zamandizimsel bilgi vermeyen, Emile Benveniste'in inanılmaz güzellikteki kitabına bakınız, *Vocabulaire des institutions Indoeuropéennes*, 1. Cilt, Minuit, 1969, ss. 212-15, ayrıca s.220 ve toplumsal aidiyet hakkında, ss.293-319.

4 *Meneksenos*, 239a.

5 414e.

iç savaş, *stasis* kaçınılmaz olmuş), bu kardeşlik hayâlî bir kan bağı üzerine kurulu, kan bağsız bir kan bağı üzerine. Bu durumu oluşturan ise, şehir'in üstünde durduğu toprak, yani vatan, yani herkesin annesi, yani anavatan. Vatandaş, aynı şehrin vatandaşını kardeşi olarak görüyor, şehrin sınırları, kardeşliğin de sınırları. Peki vatandaş, öteki vatandaşın annesini, karısını, ya da kızını kardeş olarak görüyor mu? *Bacı* olarak? Küçük bir olasılık. Ya metek, ya köle? Söz konusu bile değil. Ya başka bir şehrin vatandaşı? Elbette ki hayır! Kan bağsız kan bağlı kardeşlik, yani hayâlî kardeşlik, bir geribakışla kuruluyor. Şehir var, her şey yerli yerinde ve bunun üzerine, olan'ın açıklayıcı mitosu yani kuruluş mitosu oluşturuluyor. Bugünü ve (Eski Yunan'da *gelecek* olmadığı için) *kalan zamanı* sağlama almak için. Bugünkü ve kalan zamanının bugünlerindeki politik birliğin önkoşulu olarak zamansız bir yasa oluşturuluyor: doğal olmayanın, doğal *gibi* kabul edilen tarafından meşrulaştırılması. Ancak bu meşruiyet temeli üzerinde insanyapısı yasa doğal kabul edilecek ve işletilebilecektir.

Farkındayım, niyetimin dışına taşıyorum. Ama beni bu karanlık sokaklara iten, varolanın karmaşıklığı. Roma'da ise devreye, doğrudan kan bağsız kardeşliği simgeleyen *frater* girecektir. Batı'nın kardeşlik düşüncesi ise, kökleri *adelphos*'tan gelen *frater* üzerinde yükselecektir. *Frater*, doğrudan mistik bir birliği simgelemektedir. Roma'daki politik birliğin, vatandaşların birliği üzerine değil, ailelerin oluşturduğu grupların birliği üzerine kurulu olduğunu biliyoruz. Giderek genişleyen bu yapı, *aile*'den *gens*'e, oradan da *curia*'ya gidecektir. Sonra da *tribus*'a.[6] Kan bağının unutulduğu bir yapılanma. Roma'da grupların birbirlerine kardeşlik bağıyla bağlanıp bağlanmadığı açık değil. Ancak dinsel yapılanmaya bakıldığında, tüm bu grupların ruhanî alanla ilişkisini düzenleyen bir kurumsallaşma olduğunu görüyoruz. Bu grupları temsil edenlerin oluşturduğu kuruldaki bağ, karşımıza kardeşlik bağı olarak çıkıyor. *Arval Kardeşler (Fratres Arvales)*, yüksek düzeydeki kişiler arasından seçilen oniki üyenin oluşturduğu ve görevi kamu adına ürünün bereketli olması için kurban sunmak olan bir dinsel kurul. Kökeni çok daha eski olan, ancak, Augustus döneminde yeniden canlandırılan bu kurulda İmparator da yer alıyor. Böylece politik temsil en üst düzeyde gerçekleşmiş oluyor.[7] Platon'daki mayalardaki madenlerin farklılığıyla kurulan vatandaşlar arası eşitsiz kardeşlik, Roma'da temsilcilerin eşitlikçi kardeşliğine dönüşmekte. Temsil edenlerin kardeşliği, dolaylı olarak, temsil edilenlerin de kardeşliğini göstermekte.

Mona Ozouf, François Furet'yle birlikte hazırladıkları Fransız Devrimi Eleştirel Sözlüğü'nde, Fransız Devrimi'nin üçlemesinin küçük kardeşi "kardeşlik"in gelişimi üzerine düşünür.[8] Ozouf, bu yazısında, kavramın dönemdeki anlam alanıyla sınırlar

6 Bu konuda bkz. Necdet Sümer, "Roma'da Edebiyat doğmadan önce kültürel yapı", Frankofoni Ortak Kitap, No: 6, 1994, 217-225.

7. *Fratres Arvales*'in törenlerine ilişkin 96 tutanak *(acta)*, taşa kazılı olarak, Roma'da kutsal Dea Dia Korusu'nda bulunmuştur. Bu tutanakların Fransızca'ya yeni bir çevirisi, Ecole Pratique des Hautes Etudes IV. Bölüm'de ders veren John Scheid tarafından hazırlanmaktadır.

8 "Fraternité" maddesi, *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Fr. Furet ve M. Ozouf (der.), Flammarion, 1988, ss. 731-41.

kendini. İki gönderme, açıklıkla belirir dönemde: Hıristiyanlığa ve mason örgütlerine.[9] Hıristiyanlığın, özellikle Aziz Paulus aracılığıyla geç Yunan-Roma dinsel örüntüleri üzerine oturan Kilise kurumunu devreye sokarak, aidiyet düşüncesinde coğrafi ve kurgusal bir genleşme yarattığı özellikle vurgulanmalıdır. Aynı toprakta yaşamayanlar, aynı dili konuşmayanlar, Kilise aracılığıyla, birbirlerine bağlanırlar (*Galatlar'a Mektup 6, 1-5*). Yüzlerini hiç görmedikleri "öteki hıristiyan", kardeşleridir. Bu genleşme, kurgusal bir ilk adımdır. Ahiret çerçevesine yerleşen bu hukuksal kurgu, Ontolojik Bir'liğin kurulmasına, kurumsallaşmasına, sonraki *Res publica christiana*'nın gerçekleşme umutlarına da temel oluşturacaktır. Kardeşlik, bir hak değildir, ama hak'ı aşan etik bir düzenlemedir. "Dünya ve ahiret kardeşliği", Ontolojik Bir'liğin mümkün olamayacağı din savaşları sonucunda ortaya çıktığında, yeni yeni kurulmaya başlayan modern devletin sınırları içine çekilerek kurulmaya çalışılacaktır. Dinsel kökenli düzenleme, politik düzenlemeye kaynaklık edecektir. Bilinçaltı yollarından geçerek. "Ulus", modern devlet sınırları içine ekilen dinsel kökenli siyasal-hukuksal bir kurgudur.[10] Ontolojik Bir'liği devlet sınırları içinde gerçekleştirme deneyimidir. Gellner, "Ulusculuk ulusların bir ürünü değil, tam tersine ulusları meydana çıkaran ulusculuğun kendisidir."[11] derken haklıdır, ancak bu ulusculuk sürecine de açıklamalar getirilmesi yararlı, gerekli hatta zorunludur. Ortak kimlik oluşturucu bir süreci, bir dönemde ortaya çıkan veçhelerinden yola çıkarak açıklamaya çalışmak, körelticidir.

Mona Ozouf, Fransız Devrimi'nde, "kardeşlik"in oldukça geç devreye girdiğini belirtir, 1791'de Anayasa'ya ek bir maddeyle dahil olmuştur.[12] Fransız Devrimi üzerine yazanlar (Michelet gibi), Fransız Devrimi'ni "sözleşme" ilkesinden daha yüce bir ilkenin, aşkın bir etik düzenleme ilkesi olan "kardeşlik"in içine çekerler. "Kardeşlik", sınıflar, ırklar tarafından bölünmüş bir insanlığa karşı bir tepkidir. Michelet için "kardeşlik", birer hak olan eşitlik ve özgürlüğün aşılmasıdır.[13] "Kardeşlik", çünkü herkes öteki'nde kendi benini bulgular ve ötekine de kendi benini bulgulama olanağını tanır.[14] Ozouf, "kardeşlik"in, hukuksal bir genleşme olduğunu vurgular. *Res publica christiana* umutlarının öldüğü noktada "kardeşlik" ahirete değil, dünyaya ilişkin bir düzenlemeyle, modern ulus-devlet sınırları içinde ortaya çıkmaktadır. Yine Ozouf'a bakılırsa "Kardeşlik, bu (devrim içindeki) anlamıyla demokrasi ilkesine ters düşmez. Onu tamamlar çünkü birey'in somut varoluş koşullarına hapsedilmesini reddeder. Bireysellik düşüncesi içinde insanlık dü-

9 Bu yazıda değinilmeyecek olan mason örgütlerinin Devrim'e giden yolda oynadıkları rol ve iç örgütlenişleri hakkında bkz. Reinhart Koselleck, *Le régne de la critique* (*Kritik und Krise*, 1959'un fransızca çevirisi), Minuit, 1979, s. 50 ve devamı.

10 "Ulus"un dinsellikle ilişkisi çerçevesinde ilginç bir saptama için bkz. Marcel Gauchet, "Les Lettres sur l'historie de France d'Augustin Thierry", *Les Lieux de Mémoire, II. La Nation*, 1. Cilt içinde, Pierre Nora (der.), Gallimard, 1986, ss. 286-7.

11 Ernest Gellner, *Uluslar ve Ulusculuk*, (çev. B.E.Behar, G.G. Özdoğan), İnsan Yay., 1992, s. 105

12 Ozouf, *a.g.m.*, s.731

13 *a.g.m.*, s.737

14 *a.g.m.*, s.735

şüncesini talep eder, bireysel haklara toplumsal bir hak ekler, toplumsal Devrim'i politik Devrim mantığı içine çeker. Devrimci kardeşlik yani toplumsal hayatın bütününe uygulanan demokrasi, sosyalizmle demokrasinin karşıtlığından çok akrabalığını savunur."[15]

Ulus üzerine yapılan anglo-sakson kökenli spekülasyonlardan duyulan bir rahatsızlık sonucu ortaya çıkan bu yazı, kırılan bir bakışı ifade ediyor. Varolan üzerine söylediklerimiz, yalnızca varolan ile sınırlanamaz, varolan'ın ardalanı da büyüteç altına alınmalı, hangi yapılanmaların, nasıl dönüştükleri, niye dönüştükleri ancak tarihsel bir sosyolog çalışmasıyla yapılabilir. Bu yazıda ise niyetim, derin katmanlara kök salmış oluşumların, köklerinin ve sürekli dönüşümlerinin önemini vurgulamak ve hangi söylemler içinde mümkün olabildikleri üzerine düşünmekti. Yaptığım, birtakım düşünme düğümleri atmaktan başka bir şey değil. Ama biz, sosyal-bilimciler, bakışımızı sürekli kırmak zorundayız, tanıklıkları doğru belleyip, "zaten atılmış temeller var" diyerek kurduğumuz bina, yamuk oluyor, kendi temelimizi kendimiz atalım. Kendi sınırlarımız, kavramlarımız üzerine sabırlı bir çalışmaya girişelim, bugünümüz adına. "Kardeşlik" düşüncesinin ait olma, birlikte olma ile ilgisi olduğu kadar, varolma, mülk edinmeyle de ilgisi var, şehirden dünyanın bütününe uzanan yolda, "kardeşliğin" Fransız Devrimi sonrası macerası da başlı başına ayrı bir bölüm oluşturmaktadır. Kapsamlı bir bakışa ihtiyacımız var.

15 a.g.m., s.740

"Türk milliyetçiliğine bakmaya çalışırken"in düşündürdükleri

*Günay Göksu Özdoğan**

Yirminci yüzyılın son on yılı içinde sosyal bilimcileri en çok şaşırtan ve kuramsal olarak zorlayan olgu ulusçuluğun dünyanın birçok yerinde beklenmedik ölçüde yeniden başgöstermesi olsa gerek. Ondokuzuncu yüzyılla başlayan ve İkinci Dünya Savaşı sonrasında sömürge yönetimlerinin tasfiyesinden sonra artık kapandığı düşünülen ulusçuluk çağının ardından yeni bir ulusçuluk dalgasının başlaması genelde sürpriz bir gelişme olarak algılandı. "Yeni ulusçuluk" akımı ne Marxist-Leninist ne de modernleşmeci yaklaşımlar tarafından öngörülebilmişti. Dolayısıyla gerek kapitalist gerekse de Sovyetler Birliği ve diğer komünist toplumlar üzerine çlışan kuramcılar şimdilerde ulus-devlet modelini, bu modelin dayandığı varsayımları yeniden gözden geçirme ve ulusçuluğun, özellikle de etnik ulusçuluğun, dinamiklerini yeniden keşfetme çabası içine girmiş bulunuyorlar. Bu açıdan *Toplum ve Bilim*'in 62. sayısında Çağlar Keyder'in ulusçuluğun bu önceden kestirilemeyen "başkaldırısını" tarihsel bir perspektif içinde ve kuramsal olarak liberalizm/anti-liberalizm çerçevesinde ele aldığı "Türk milliyetçiliğine bakmaya başlarken" başlıklı yazısı farklı bir bakış açısı hatta paradigma arayışı içinde olanlara oldukça tahrik edici bir çözümleme sunmakta. Ancak Keyder'in "milliyetçiliğin bir dünya ideolojisi olarak bittiğini iddia ederken" dayandığı kuramsal ve kavramsal çerçevenin günümüz etnik/kültürel ulusçu akımın çıkış noktası, süreci ve hedefi konusunda yeterince aydınlatıcı olmadığını düşünmekteyim.

Keyder bu kısa denemesinde aslında "Türk milliyetçiliği"nden çok genel planda 1970'lerden beri kapitalist dünyada "ulusal kalkınmacılığın iflası"ndan ve bununla

(*) Dr. Özdoğan, Marmara Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesidir.

birlikte ulusçuluğun ulusal devlet ideolojisi olarak meşruiyetini kaybetmesinden sözediyor. "Milliyetçiliğin bir dünya projesi olarak bittiğini iddia ederken ulusal devletlerin milliyetçi projeyi sürdürmelerine artık imkan tanınmadığını" söylüyor. Sonuçta da temel tez olarak ondokuzuncu yüzyıl'ın başında ilk Alman ulusçuluğu örneğiyle başlayan anti-liberal tepkinin günümüz global liberalizmi karşısında tutunamayacağı ve başgösteren ulusçu hareketin yeni bir devlet kurmayı başarsa da dünya sistemi içinde destek bulamayacağını ve dolayısıyla "milliyetçiliğin bir dünya ideolojisi olarak bittiğini" ifade ediyor. Bir iktisat politikası çerçevesiyle hareket eden Keyder ulusçuluğu sadece devletin kendi meşruiyeti için bütünleşmeci bir proje içinde iktisadi gelişme amacıyla ve sosyal adalet vaadederek kullandığı bir ideoloji olarak değerlendirmiş oluyor.

Eğer Keyder'in çerçevesiyle yola çıkarsak ilk aklagelen nokta global liberalizmin, yine iktisadi nedenlerle; bu sistemle başarılı bir bütünleşme sağlayamayan ülkeler içinde tepkisel olarak ulusçu ideolojiyi besleme olasılığının yüksek olacağıdır. Başka bir deyişle global liberalizmin hakim ekonomik sistem olarak ortaya çıkmasıyla ulusçuluk ideolojisi son bulmayacak, aksine başarılı olup olmayacağına bakmaksızın bir savunma refleksi olarak etkili olmaya devam edecektir. Başka bir deyişle ulusçuluğun ulusal kalkınmacılık politikasına destek veren ideoloji olarak işlevini yitirmesi ulusçuluğun her anlamıyla gününü doldurduğu anlamına gelmez.

Keyder'in yaklaşımında kanımca iki temel sorun var. Birincisi ulusçuluk sadece bir merkezi devletin ideolojisi olarak takdim edilmiş. İkinci olarak ise, birincisiyle bağlantılı olark, ulusçuluk ulusal kalkınmacılık düzlemine indirgenmiş ve böylelikle 1980'lerle birlikte global bir düzeyde başgösteren kültürün siyasallaşması olgusuyla bu olgunun ulus-devlet modeli ve "yeni ulusçuluk" akımlarıyla bağlantısı tamamen gözardı edilmiş.

Ulusal kalkınmacılık projesi miyadını doldurmuş olabilir ancak ulusçuluk ideolojisinin tek tezahürünün devletlerin iktisat politikalarına bağlı olmadığı anlaşılmaktadır. Günümüzde azınlıkları merkezi veye federal devletlere karşı harekete geçiren, kültürel kimlikleri siyasallaştıran, hatta sosyo-ekonomik bölünmeleri perdeleyip toplum içinde etnik çatışmaları ön plana çıkartan saiklerin ortak platformu olarak ulusçuluk ideolojisi belirmektedir. Bu anlamda ulusçuluk sadece ne hakim devlet ideolojisi ne de ulusal-devletin (yani merkezin) tekelinde bir ideolojidir. Ayrıca ulusçuluğu kullanan farklı odaklar olabildiği gibi tek bir ulusçuluktan da söz edilemez. Aynı toplumda liberal ve faşist/komünist uçlar arasında yer alan farklı ulusçuluk ideolojilerine sahip gruplar olabilir. Bu anlamda ulusçuluk tekbaşına var olan siyasi bir ideoloji değildir; ulus-devletin yönetimi ve birey/toplum/devlet ilişkilerinin düzenlenmesi konusunda belirleyici olan ulusçuluğa eşlik eden özgül siyasi ideolojinin kendisidir.

Kanımca bugün global düzeyde karşılaştığımız etnik ulusçuluk akımını eskiden olduğu gibi "ulusal devletlerin milliyetçi projeyi sürdürmelerine" hizmet eden bir ideoloji olarak çerçevelendirmemiz doğru olmaz. İlginç olan, Keyder'in de

belirttiği gibi ondokuzuncu yüzyıldan beri siyasal örgütlenme birimi olarak vazgeçilmez ve kaçınılmaz kabul edilen "ulus-devlet"in karşılaştığı yapısal krizin, mevcut ulusal devlete karşı ulusçu ideolojiler üretmiş olması. "Liberalizme uyum sağlayan ülkelerde ulusal kalkınmacılık ideolojisi" olarak miyadını doldurmuş gözüken ulusçuluk günümüzde çok uluslu/etnili devletlerde alt-kültürler tarafından merkezi devlete ve/veya hakim etnik gruba karşı kullanılmakta. Aslında çok büyük bir çoğunluğu türdeş olmayan etnik nüfuslardan oluşan ulus-devletlerin vatandaşlık anlayışının eşitlikten çok asimilasyonist bir politikaya dayandığı iddiasını ciddiye almamak da artık mümkün değil. Dolayısıyla kültürel ve etnik birliğe dayanan tarihsici Alman modeline karşı iradi siyasi birliği vurguladığı ve vatandaşlığı ön plana çıkarttığı için prim yapan Fransız modelinin de yeniden sorgulanması gerekmektedir. Buna bağlı olarak da "devlete sadakat" dışında birçok ögeden oluşan ulusal kimliğin kültürel temelinin hangi nedenlerle siyasallaştığı önemli bir soru olarak belirmektedir. Kısacası 1980'lerden itibaren yaşadığımız çok önemli dönüşümlerle de birlikte düşünüldüğünde ulusçuluk olgusu bütün karmaşık yapısıyla teorik olarak yeniden keşfedilmeyi ve çözümlenmeyi bekliyor.

KAYNAKLAR

Barber, Benjamin (1992). "Jihad vs. McWorld," *The Atlantic Monthly*, Mart 1992.

Connor, Walker (1972). "Nation-Building or Nation-Destroying," *World Politics*, c. 24, no. 3.

Rosenau, James N. (1990). *Turbulence in World Politics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Smith, Anthony (1991). *National Identity*. Harmondsworth, Penguin. [Türkçesi: *Milli Kimlik*, çev.: B. Sina Şener. İstanbul: İletişim (1994)]

Stavenhagen, Rodolfo (1990). *The Ethnic Question*. Tokyo: United Nations University Press.

Tishkov, Valery (1992). "Inventions and Maniestations of Ethno-Nationalism in and after the Soviet Union," K. Rupesinghe, et. al (der.) *Ethnicityand Conflict in a Post-Communist World*, New York: St. Martin's Press içinde.

Büyük Kemer: Bir kültürel devrim olarak İngiliz Devleti'nin biçimlenmesi

PHILLIP CORRIGAN & DEREK SAYER

THE GREAT ARCH: ENGLISH STATE FORMATION AS A CULTURAL REVOLUTION

BLACKWELL
OXFORD, 2. BASKI 1991
284 SAYFA

Bu kitap ismini, E.P. Thompson'un İngiltere'nin sosyo-politik gelişmesini betimlemek için kullandığı bir metafordan almaktadır. *'The Great Arch'* (Büyük Kemer) benzetmesi, yüzyıllar süren yavaşlatılmış bir evrimi temsil etmektedir; yazarların amacı tarihsel bir süreklilik içerisinde dönüşümleri belirlemeye çalışmaktır. Bu anlamda önem verilmesi gereken nokta, çok uzun dönemde *(longue durée)*, neyin sürekliliği ve neyin radikal bir kopuşu temsil ettiğini belirlemenin zorluğudur.

60'ların ortalarında Perry Anderson ve Tom Nairn, İngiltere'nin o dönemdeki sorunlarını ve bununla bağlantılı olarak ortada tercih edilebilir bir sosyalist hareketlenmenin olmamasının nedenlerini, İngiltere'nin, sosyo-politik anlamda, kendine özgün geri kalmışlığı içinde tanımlamışlardı - daha somut olarak kastedilen, İngiltere'nin gelişiminde geçmişle bağlantıları kesen devrimci kopuşların olmaması, burjuva ideolojisinin hiçbir zaman hegemonik bir niteliğe kavuşamaması, burjuvazinin, tek başına, yöneten sınıf olamaması ve bunun karşısında, olgun, gerçek anlamda sosyalist bir işçi-sınıfı hareketinin ortaya çıkmamasıdır. Bu görüşe karşı E.P. Thompson *Socialist Register*'da yayımlanan "The Peculiarities of the English" (1965) adlı yazısında, İngiliz tarihinde görkemli radikal kopuş anlarının aranmasının, çok da radikal olmayan ama zaman içinde biraraya geldiklerinde dönüştürücü bir nitelik arzeden 'küçük' olayların ve süreçlerin önemlerinin gözden kaçırılmasına yol açan bir hata olduğunu ileri sürer.

The Great Arch bu anlamda E.P. Thompson'un izlerini taşıyor; bu çalışmada, Corrigan ve Sayer İngiliz devletinin onbirinci yüzyıldan ondokuzuncu yüzyıla kadar olan gelişiminin hikâyesini anlatıyorlar. Bu geniş zaman süreci içerisinde anlaşılmaya çalışılan şey, en genel anlamda, kapitalizmin kültürel olarak nasıl yayıldığı, insanların kimliklerini ve dünya görüşlerini nasıl biçimlediğidir. Yazarlar, daha sınırlı olarak, devletin bu süreçteki rolüne bakıyorlar. İngiltere'de kapitalizmin yerleşmesi; orta sınıfların yükselmesi, tarımın ticarileşmesi ve köylülüğün ortadan kalkmasına olduğu kadar içerisinde kapitalizmin gelişebileceği kurumların, kültürel yapının ve kimliklerin oluşmasına/oluşturulmasına da bağlı olmuştur. Bu ise

dünden bugüne bir iş olmayıp, İngiliz burjuva devriminin yavaşlatılmış ve orta çağa kadar uzatılabilecek bir süreç olarak algılanması gerektiğini gösterir.

Althusser, zamanında, kapitalizmin ideolojisinin, bütün sınıfların üyelerinin (ama birey olarak) günlük hayatta üretilen değerlerle kurgusal bir ilişki kurmalarını sağlayan bir işlevi olduğundan bahsetmişti. Corrigan ve Sayer ideoloji kavramını kabul etmekle birlikte, bunun ortaya çıkışı hakkında farklı bir yaklaşım ortaya koyuyorlar. Politik ve kültürel formlar (kurallar, gelenekler, rutin ve ritüeller) zaman içinde 'iktisadi belirleyenden' bağımsız bir şekilde, hatta, hakim olan üretim tarzından önce gelişebilirler. Bunun için tarihsel bir zorunluluk yoktur. Maddi koşulların değişmesiyle beraber, mücadelede yer alan aktörler eski formlara, kurumlara ve fikirlere yeni kullanımlar atfedebilirler. Bu noktada ortaya çıkan şey, tarihi olarak devamlılık arzeden formların mahiyetlerinde ve kullanımlarındaki önemli değişimlerdir. İçerisinde kapitalist ilişkilerin tanımlanabileceği bir devlet yapısı, onsekiz ya da ondokuzuncu yüzyıllarda değil, onbirinci yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu anlamda, örneğin, ulus devletin 'ulusal' karakteri, kronolojik olarak kapitalizmin gelişiminden önce oluşmuş olsa bile, burjuvazinin güçlerini, ulusal politikalarla, maddi ve kültürel anlamda organize etmelerine olanak sağlamıştır. Burada söylenmeye çalışılan şey İngiliz Devleti'nin kapitalizmi yarattığı değil, ama kapitalizmin ortaya çıkmasından önce varolan bir devlet yapısının kapitalizmin ortaya çıkış koşullarını ve ortaya çıkan kapitalist ilişkilerin arızi *(contingent)* niteliğini anlamak için önemli olduğudur.

12. yüzyıldan (hatta Anglo-Sakson krallıklarının varolduğu 10. yüzyıldan) beri İngiltere'de üç özellik görülmektedir. Her şeyden önce, ülke, etkili bir şekilde vergi toplanabilecek kadar merkezi bir yapıya sahiptir; bunun yanı sıra yönetim, yerel seçkinleri kendi yapısı içine çekebilmiş ve onları içerebilmiştir; üçüncü olarak, devlet formları yeni ihtiyaçlara cevap verebilecek ölçüde esnek olabilmiştir. Yüzeysel olarak devlet dokuz (ya da oniki) yüzyıl sürecinde bugünkü halini almak üzere bir evrim geçirmiştir. Daha yakından bakılırsa radikal kopuş dönemleriyle, pekişme *(consolidation)* dönemlerinin birbirlerini izledikleri görülür: devletin orta çağlardaki merkezileşme sürecini, 1530'larda devlet yönetimindeki devrim izlemiştir. I. Elizabeth yönetimi altında birleşme ve pekişme dönemini Restorasyon ve Whig oligarşisinin idaresi altındaki dönemler takip eder; ve bunların arkasından 1789 devrimlerinin tehdidine karşı ortaya çıkan tepkinin karakterize ettiği dönemler gelir.

Foucault, devlet formlarının, bireylerin kimliklerini biçimlediğini - bireyleri topluluk ya da ulus ile özdeşleştirdiğini ve aynı zamanda kolonize ettiklerinin kimliklerini bireyselleştirdiğini vurgular. Orta çağlarda devletin kolonize ettiği, kadınlar ya da köylüler değil, lordlardan oluşan küçük bir topluluktu. Magna Carta ve Parlamentodaki Avam Kamarası bu insanların çıkarlarını kraliyete karşı temsil etmekten öte onların kendi bölgelerinin ve daha genel olarak ülkenin yönetimine katılmaları anlamına gelir. Yönetime katılma daha sonra kurumlaşmış ve yasal hale gelmiştir. Bu, Corrigan ve Sayer'a göre, sözleşme ve özel mülkiyet kurallarının

yerleşmesinin nedenlerinden birisi ve dolayısıyla ulusal pazarın oluşmasında önemli bir etkendir.

Bir anlamda orta çağdan kopuş VIII. Henry'nin çıkardığı Üstünlük (Yücelik) Yasasının *(Act of Supremacy)* sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Maddi dünyadaki liderliğin yanısıra ruhani liderliğin de tahtta toplanması, dini ve ahlâki otoriteye ulusal bir nitelik kazandırmıştır. Bu tür bir değişikliğin yasal yollardan ve yasal değişikliklerle yapılması ise, istemeden dahi olsa, kraliyetin ancak parlamento aracılığıyla yönetebilmesinin koşullarını hazırlamıştır. Elizabeth ve o devirdeki parlamentolar bu değişiklikleri pekiştirmişlerdir: bu dönemde parlamentonun rolü (ki parlamento kraliyet yönetimini tamamlayıcı olduğu kadar onunla çekişme içerisindedir) ekonomi ve toplumun idaresiyle ilgili bir dizi yeni yasayla birlikte artmıştır.

Dolayısıyla yazarların Tudor "Devrimine" verdikleri önem gözönüne alındığında, 1640 İç Savaşı diğerlerinin yanında ancak bir başka burjuva devrimi olarak ortaya çıkmaktadır. Corrigan ve Sayer I. Charles'ın mutlakiyetçiliğine karşı ortaya çıkan direnişin "İngiliz" karakterini vurgularlar. Bu "İngilizlik", hareketin Protestanizme dayanmasında, kanunların kutsallığının vurgulamasında ve vergi toplamayı parlamentonun kontrolü altına sokmaya çalışmasında kendisini göstermektedir. Burada, "İngilizlik" Magna Carta'nın temsil ettiğinden daha geniş bir halk kitlesini içine almaktadır ve daha sonra plebiyen kaynaklı radikal "doğuştan özgür İngiliz" *(freeborn Englishmen)* sloganının düşünsel temelini oluşturmuştur. Restorasyon daha sonra bu radikal plebiyen yönelişi kontrol altına almış fakat aynı zamanda da tahtın parlamentodan bağımsızlığına son vermiştir. Restorasyon dönemiyle birlikte mülk sahipleri patriarklar, tahttan ve halk kitlelerinden bağımsızlaşmış ve kapitalist ilişkilerin yayılması doğrultusunda gerekli yasal düzenlemeler gerçekleştirilmiştir.

Bu kitap, yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkileri düzenleyen, bu düzen içerisinde gerçek karşıtlıkları saklayan ve yerlerine kurgusal ilişkileri ikame eden rutinler, ritüeller ve kurallar üzerine bir çalışmadır. Yapılmaya çalışılan şey, bu kurumları, kuralları, rutinleri ve ritüelleri içeren devlet formlarının kültürel niteliklerini ortaya koymak ve aynı zamanda, kapitalist ilişkilere uygun kimliklerin, kategorilerin, ya da bir başka deyişle kültürün, devlet tarafından nasıl biçimlendiğini anlamaya çalışmaktır. Bu noktada Corrigan ve Sayer Durkheim'ın ahlâki düzenleme *(moral regulation)* kavramına referans verirler: bu, bir sosyal düzenin epistemolojik ve ontolojik varsayımlarının toplum içinde doğal ve olağan karşılanmasını sağlamak anlamına gelmektedir. Bireylerin kimlikleri bu varsayımlara uygun şekillerde oluşturulur; insanlar kendilerini bir sınıfın üyesi olarak değil, yurttaş, seçmen, vergi veren, tüketici, akraba vb. olarak görürler. Devlet bu tür bir biçimlemeyi sağlayabildiği ölçüde kapitalizmin kültürel devriminde *(capitalism's cultural revolution)* önemli bir paya sahip olur.

Burada üzerinde durulması gereken nokta devlet iktidarının *(power)*, kendine has bir niteliği olduğudur. Devletin, baskıcı olduğu kadar birleştirici, bütünleyici

bir niteliği vardır. Dolayısıyla devleti kavramsallaştırırken onu, kendi ihtiyaçları için vergi toplayan dolayısıyla artı-ürünün üzerinde hak iddia eden bir başka sınıf olarak görmenin yanında, onun kurumsal yanına, sistemi ve buna bağlı olarak kendi varoluşunu meşrulaştırıcı mekanizmalarına da referans vermek gerekmektedir. Dolayısıyla kapitalist ahlâki düzenleme, devletin bu 'nevi şahsına münhasır' iktidarından dolayı devlete göbekten bağlıdır. Corrigan ve Sayer kitaplarında bunu vurgulamaya çalışmışlardır: kapitalist gelişmenin özgünlüklerini anlamak, devletin bu süreç içerisindeki etkisini anlayabilmek ile bağlantılıdır.

BOĞAÇ ERGENE

• *tanıtım*

Çin Halk Cumhuriyeti'nde devlet ve köylüler

VIVIENNE SHUE

THE REACH OF THE STATE SKETCHES OF THE CHINESE BODY POLITIC

STANFORD UNIVERSITY PRESS
1988

Özellikle 1980'lerin sonundan itibaren sosyalist ülkelerdeki değişimleri anlamaya çalışan sosyal bilimciler, biraz geç de olsa bu ülkelerdeki toplumsal ilişkilere bakmayı ihmal ettiklerinin farkına vardılar. Aslında biraz da sözkonusu toplumlar hakkında bilgi edinme güçlüklerinden kaynaklanan bu eksikliğin faturası sosyal bilimciler açısından ağır olmuştu. Sosyalist bürokrasi ve yönetici elit merkezli incelemeler, ne reform süreçlerini haber verebilmiş, ne de çöküşü öngörebilmişti. Daha da ilginci, sosyalist ülkelerde toplumun devletten göreli bir özerkliğe sahip olduğunun farkedilmesi, Batılı kapitalist ülkelerde devletin oynadığı önemli rolün ve toplumdan göreli özerkliğinin vurgulanmaya başlanmasıyla çakıştı. Shue'nun kitabının da bir bakıma bu genel eğilimler içinde yer aldığı söylenebilir.

Kitap, Çin'de 1949 devrimi sonrası dönemde devletin yapısında, benimsediği rollerde ve bununla bağlantılı olarak devletin toplumu yönetebilme gücü/kapasitesinde meydana gelen değişimleri izlemek amacıyla kaleme alınmış. Çin'de devletin evrim süreci ve değişim kalıpları, esas itibariyle devlet-toplum ilişkilerinin çeşitli yönlerine ve özellikle de kırsal toplumsal örgütlenme biçimlerine bakılarak inceleniyor.

Shue, evrimsel bir sürece yaptığı vurgu ile hem "Maocu sınıf mücadelesi ve kapitalist restorasyon" yaklaşımından hem de yönetici gruplar arası güç mücadelelerine dayanan modellerden farklı bir yaklaşım getirdiğini ileri sürüyor. Evrimsel süreç ile toplumdaki çeşitli güç odaklarının mücadeleleri sonunda şekillenen bir değişim kalıbı kasdediliyor. Zaten devlet-toplum gibi karşıtlıklar değişim süreçlerini vurgulayan böyle bir yaklaşımın içinde anlamlı olabiliyor. Shue'ya göre olaylara böylesi bir değişim kalıbı içinden bakmanın bir diğer yararı da mikro ve makro ölçekli çözümlemeler arasında bir denge kurulabilmesi. Yani, genel toplumsal eğilim ve kalıplar ile birlikte yerel ölçeklerde meydana gelen değişimleri açıklayabilmenin; siyasi değişimin sözkonusu farklı ölçeklerdeki tezahür biçimleri ve hızlarını yakalamanın böylece mümkün olabileceği iddia ediliyor.

Bu çerçeve içinde 1949 sonrası Çin devletini anlamaya çalışmak, Çin'de köylülüğün oynadığı rolü ve mevcut siyasi yapının hem oluşumunda, hem de halihazır değişim sürecindeki yerini anlamayı gerekli kılıyor. Yani devlet-toplum ilişkilerinin tematize edilmesi gerekiyor.

Shue'nun Çin'de kırsal ekonomi ve toplumsal ilişkileri tanımlamak için çizdiği resim, bal peteklerini andıran, kendi içine kapalı, kendi kendine yeten hücrelerin ya da küçük köylü cemaatlerinin oluşturduğu bir yapı. Kitabın dört bölümü kırsal ekonomi ve toplumsal ilişkiler bütünü içinde yerleşik olduğu varsayılan bu hücresel eğilim ya da kalıpların farklı koşullarda nasıl belirginleştiğini veya daha az görünür/etkin hale geldiğini inceliyor. Bu argüman sözkonusu yapının/özün değişmez olduğunu varsayıyor. Değişimin evrimsel bir süreç olarak kavramsallaştırılması, Çin toplumunun verili olduğu varsayılan parçalı bir köylü cemaatleri toplamı olarak resmedilmesi ile birleştiğinde Shue'ya kalan bu toplumsal yapıdaki merkezileşme ve yerelleşme eğilimleri arasındaki gel-git'leri tarif etmekle sınırlı kalıyor.

Oysa Shue bir yandan totaliterizm türü açıklamaların Mao dönemi Çin'i açıklamaya yetmediği, artık bu tür modellerin çöp sepetine atılması gerekliliğinden bahsederken diğer yandan Çin toplumunu yüzyıllardan beri değişmeden kalan bir köylü cemaatleri toplamının hücresel yapısı içinde anlamaya çalışarak 1949'dan beri süren değişimi, 1978'den sonra bizzat bu değişimin doğasında meydana gelen değişimi görmeyi ve özellikle de 1949 devriminin bir kopuş olarak algılanmasını engelliyor.

İkinci bölümde yani yazarın yöntemsel tasarılarını uygulamasını beklediğimiz anda kendisinin de itiraf ettiği bir durağan bakış açısıyla karşılaşılıyor. Bunda "modernleşme" kuramlarının getirdiği bir yükün etkili olduğu söylenebilir. Şekillenen ana tez, sanılanın aksine aslında Mao döneminde devletin kırsal topluma nüfuzunun ve buradaki toplumsal ilişkileri kontrol gücünün çok sınırlı kaldığı, kırsal ekonomi ve toplumsal ilişkilerin hâlâ parçalı, kendi içine kapalı hücresel cemaat yapısını koruduğu yönünde. Shue, modelindeki durağanlığı aşmak için yerel parti kadrolarının köylü ile devlet arasındaki rolüne işaret ediyor. Yerel parti kadroları hem devletin temsilcileri olmaları, hem de köylülerin taleplerini merkezi

yönetime aktarma konumunda olmaları dolayısıyla devlet-toplum arasındaki karşılıklı ilişkilerin cisimleştiği kadrolar. Bu ikili ilişkiler ağı Shue'ya göre sisteme dinamizm sağlayan en önemli ögelerden biri. Böylece devletin toplumu nasıl şekillendirdiğinin yanısıra köylülüğün yerel parti kadroları dolayımıyla merkezi devleti nasıl etkilediği sergileniyor.

Üçüncü bölüm, Mao döneminde yerel parti kadrolarının devlet-toplum arasında oynadıkları rolün farklı veçhelerini aydınlatmaya ayrılmış. Shue yerel parti kadrolarının işlevsel/kurumsal köklerini devrim öncesi Çin'in yerel aristokrasisine kadar uzatıyor. Bu anlamda devrim bir kopuş değil kurumsal bir devamlılık olarak algılanıyor. Shue'ya göre yerel aristokrasinin kırsal toplum içindeki siyasal ve toplumsal rolü Mao döneminde, farklı sınıf kökenlerinden gelmelerine rağmen –küçük veya orta köylülük– yerel parti kadrolarınca oynanıyor.

Dördüncü bölüm, "toplumsal doku"daki karşılıklı ilişkiler ağının ne yöne evrilebileceğine dair bazı ipuçları içeriyor. Merkezî devletin köylüyü idare etme/yönetme gücündeki düşüşün özellikle Mao dönemindeki sebepleri toplumsal taleplerin artması ve parti kadrolarının değişen davranış kalıplarına bağlanıyor.

Değişim sürecine yapılan tüm vurguya rağmen kitabın bütününden ortaya çıkan tablo, "geleneksel" kurumsal yapının öz olarak hâlâ Çin toplumunun derinliklerinde bir yerlerde saklı olduğu ve bu kurumsal yapının pek değişikliğe uğramadan Mao dönemi boyunca da egemenliğini koruduğu şeklinde. Kapalı, küçük köylü cemaatleri toplamından oluşan bu kurumsal yapı ve ürettiği toplumsal ilişkiler Shue'ya göre devletin köylülerin günlük hayatlarına ve ilişkilerine nüfuzunu önemli ölçüde etkiliyor. Böyle bir bakış açısından Mao sonrası reform sürecinde devlet esasen bir modernleşme aygıtı olarak görülüyor. Bir başka deyişle, ekonomik reformların ana sebebi devletin toplum üzerinde bir türlü sağlayamadığı denetimi sağlamak, topluma nüfuz edebilme gücünü arttırmak olarak tanımlanıyor. Bu nokta önemli. Çünkü böyle bir sonuca varmak için kullanılan varsayımların geçerliliği çok kuşkulu da olsa reformların ana sebeplerinden birinin gerçekten de devletin toplumu yönetme kapasitesini önemli ölçüde yitirmesi olduğu söylenebilir. Tabii bunun sebepleri modernleşmeci bir yaklaşımın ileri sürdüğü gibi belli bazı geleneksel yapıların köylü ekonomisinin durağanlığı içinde varlığını sürdürmesinde değil, Çin ekonomisinin ve toplumunun Kültür Devrimi sonrası kendini yeniden üretme gücünü ciddiolarak kaybetmeye başlamasında aranabilir. Yani burada vurgulanması gereken kurumsal yapıların devamlılığı değil, reform öncesi varolan kurumsal yapının kendini yeniden üretmesindeki güçlükler sebebiyle ortaya çıkan yeni bir kurumsal yapıya duyulan ihtiyaç. Çin'de bugün böylesi bir kurumsal yapı oturtulmaya çalışılıyor.

Bu açıdan bakıldığında, Deng dönemi ekonomik liberalizasyon denemeleri ile birlikte Çin'de devletin toplum üzerindeki totaliter müdahaleci rolünün artık azalmakta olduğu yani devletin toplumdan elini eteğini çektiği türü liberal söylemler de geçerliliğini yitiriyor. Shue'nun da vurguladığı gibi reformlarla olan

aslında devletin değişik nedenlerle kaybettiği toplumu yönetebilme gücünü ve reform öncesi dönemde yavaşlayan ekonomik büyümeyi sağlayabilmek için daha düzenleyici, daha seçici bir müdahale biçimini benimsemeye başlaması.

YÜCEL TERZİBAŞOĞLU

• ***tanıtım***

Modernlik ve vizyonun egemenliği

D. M. LEVIN

MODERNITY AND THE HEGEMONY OF VISION

UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS
BERKELEY 1993

Kıta Avrupa'sında ortaya çıkan düşünce akımları üzerine yorum yapan bir dizi felsefe öğretim üyesinin 'Batı' düşüncesi ve kültüründe "vizyon"un yerini ve önemini değerlendiren yazılardan oluşan "Modernlik ve Vizyonun Egemenliği" adlı çalışmanın editörlüğü D.M. Levin tarafından yapılmış. Bu çalışmaya katkıda bulunan yazarlar, öncelikle modernliğin beraberinde getirdiği bilgi, etik ve erk ögelerinden oluşan bir "vizyon paradigması"nın toplumsal düşünce tarihindeki yerini çeşitli açılardan ele almaya çalışıyorlar.

Görselliğin, modernliğin de etkisiyle ön plana çıkması olgusu, görsel olanla ilgili söylemlerin modernlik öncesinde aldığı biçimlere tarihsel olarak bakma gereğini yadsımıyor kuşkusuz. Eski Yunan'dan başlayarak çeşitli felsefi söylemlerde vizyonun yerini, vizyon kültürünün düşünce tarihindeki boyutlarını ve bu kültürün modernlik ile nasıl pekiştirildiğini incelemek amacıyla, bir dizi makalenin bir araya getirilmesinden oluşan bu yapıt; yanlızca felsefi söylemlerde vizyonun yeri açısından değil, postmodern söylemlerin vizyonla ilgili kavramları ele alışını ve modernist çalışmalarla postmodernist çalışmaların bu açıdan ne gibi farklılıklar ortaya koyduğunu göstermesi açısından da çok boyutlu bir nitelik taşıyor. Çalışmada yer alan makalelerden biri dışında hepsi daha önce başka bir yerde yayımlanmamış eserlerden oluşmakta.

Bilindiği gibi birçok düşünür için vizyon kavramı bir algılama biçimini anlatan bir kavramdır. Burada önemli olan nokta, bu kavram ile Batı'nın kültürel tarihinde çok önemli olan görsel paradigma arasındaki ilişkidir. Sözkonusu paradigmanın

modernliğin evrimine koşut olarak değiştiği söylenebilir mi? Veya, günümüzde rasyonel Aydınlanma vizyonundan başka bir paradigmadan bahsedilemez mi? Rasyonel vizyon paradigmasının ve vizyonun sosyal bilimler metodolojisi üzerindeki etkisi nelerdir? Heidegger, "Teknoloji Üzerine Sorular ve Diğer Denemeler'inde görme ve duyumsama kapasitemizin" "teknolojinin egemenliği altında radyo ve film aracılığı ile çöküşe uğradığını" yazar. Eğer Heidegger haklıysa, gerçekten bir körleşmeye doğru giden bir eğilim varsa, hâlâ bir vizyon felsefesinden nasıl bahsedilebilir? Buna göre, postmodern bir vizyon bu sorunsallar konusunda nasıl bir mesaj verecektir? Bu bağlamda kültürel paradigmalarımızda 'görme'den 'duyma'ya dayalı normlara doğru bir geçiş sözkonusu mudur?

Bilindiği gibi, Dewey gibi, Habermas da mesajın orijininden uzaklaşmış seyirci kavramına dayalı bir paradigmayı "demokratik katılım" düşüncesine dayalı bir paradigma ile değiştirmeyi dener. "Özne"nin merkeziyetini yeğleyen bir rasyonalite yerine iletişimsel süreçlerin moral açıdan önemini sorgulayan bir rasyonaliteyi kavramsallaştırmak ister. Bundan başka, Heidegger, Foucault ve Derrida gibi düşünürler, çalışmalarında vizyon paradigmasının modernizm kültürü ve düşüncesi ile olan ilintisini sorgulamaktadırlar. Örneğin, Heidegger, modernliğin vizyon kavramına egemen olmasının bir taraftan baş döndürücü idealist vizyonları diğer taraftan sonunda nihilizme varan şiddete dayalı vizyonları beraberinde getirdiğini yazar.

Levin'e göre, orijinleri eski Yunan'a kadar giden vizyonun egemenliğinin günümüz felsefelerine yansıma biçimi oldukça düşündürücüdür. Çünkü "vizyon"a dayalı bir modernlik, her şeyi özneden özneye değişen imajlar bütününe dönüştürür. Aynı zamanda görsel yanı öne çıkarılan özne, varlığın "değeri"ne ait tüm ölçümlerin, hesaplamaların ve değerlendirmelerin referans noktası haline gelir. Derrida'nın şu sözleri yukarıdaki açıklamaları daha da aydınlatacaktır:[1] "Heidegger'e göre, görüngü veya *'Vorstellung'* olması gereği olgusu, modern bilim ve tekniğe veya Kartezyen-Hegelci öznelliğe ait yeni bir eğitim değildir. [Bu konuda] üzerinde önemle durulması gereken konu, görüngünün egemen genelliği, modernliğin en göze çarpan karakteristiği olarak otoritedir. İçinde bulunduğumuz dönemi diğerlerinden ayıran nokta, görüngü nesnesi olarak 'ne' sorusunun özüdür. Çünkü, 'şimdi'ye ait olan her şey, kendini gösterebilen herşey ya da ortaya çıkan herşey tamamen 'görüngü'nün (öznel) formu çerçevesinde kavranır hale getirilmiştir."

Foucault, bu bağlamda, her şeyi "görsel olan"a indirgeme şeklinde beliren bu eğilimin toplumsal ve siyasal alanda kendini nasıl gösterdiği ile ilgilenir. Foucault'ya göre, modernlik döneminde göze çarpan egemen vizyon anlayışı, diğer tarihsel dönemlerde görülen vizyonun egemenliğinden farklıdır; çünkü sözkonusu egemenlik ileri teknolojilerin bir güç olarak kullanımı ile bütünleşmiştir günümüz dünyasında. Görebilme gücü, bir şeyi görünür hale getirebilme gücü, aynı zamanda kontrol etme gücüdür. Sözkonusu kontrol, yönetsel kurumların oluşturduğu bir

1 J. Derrida, "Sending: On Representation", *Social Research*, 49 (1982), p. 310.

sistem ve disipliner uygulamalarla, evrenselleş(tiril)miş bir rasyonellik ve ileri teknolojilerin de katılımıyla daha da pekiştirilir. Kısacası, Heidegger, Foucault ve Derrida, modernliğin beraberinde getirdiği yeni egemen formlar ile vizyonun bağıntısını çözümlemeye çalışırlar.

"Modernlik ve Vizyonun Egemenliği"nde yer alan makalelerin ortak paydası, Marcuse'nin "Tek Boyutlu İnsan"da yazdığı gibi, günümüzde alternatif kültürel formlara, yeni düşünce biçimlerine gereksinme duyulması üzerinedir. Bununla birlikte, bu ortak paydanın yanında, yazarların her biri vizyon-modernlik ilişkisi üzerine değişik bakış açıları getirmeye çalışmışlar.

Hans Blumenberg, "Doğru İçin Bir Metafor Olarak Işık" adlı yazısında vizyon kavramının egemenliğini sorgulayarak, daha çok zorlamaya dayalı bir vizyon anlayışından bahseder. Ayrıca, modernliğin felsefi söylemini sorgulayan düşünce çizgilerini eleştirerek, günümüzde vizyonun insanı akla ulaştırmadığını, özgürlüğe götüren bir faktör olmadığını, tam tersine teknolojinin bilgi kazanmada ve özgürleşmede çok daha önemli bir faktör haline geldiğini vurgular.

Kitapta yer alan "Descartes'ta Vizyon, Görüngü ve Teknoloji" adlı makalede Judovitz, Descartes'ın vizyona verilen önceliği sorguladığını belirterek Descartes'ın felsefesinin (1) görünebilir dünyanın bütünüyle reddetme girişimi, ve (2) görülebilir olanın biçimsel bir modele dayalı olarak rasyonal olarak yeniden kurgulanması çerçevesinde oluştuğunu belirtir. Descartes'ın bir diğer yorumu, kitapta yer alan "Vizyon, Yansıma ve Açıklık: Hegelci Bir Açıdan Vizyonun Egemenliği" adlı makalede yer alır. Bu makaleyi, felsefi sistemlerin en büyük eleştiricilerinden biri olan Nietzsche üzerine bir bölüm izler. Bu makaleyi izleyen çalışmalarda ise vizyon kavramının felsefi temellerinin Sartre, Benjamin, Merleau-Ponty, Heidegger, Foucault ve Derrida gibi düşünürlerin yapıtlarındaki önemi tartışılır.

"Foucault ve Vizyonun Çöküşü" adlı makalesinde Flynn, Foucault'nun çalışmalarının, Batı kültürü ve yaşamında önemli bir yeri olan vizyon kavramının egemenliği üzerine postmodern bir eleştiri getirdiğini vurgular. Flynn'e göre, Foucault, bir yandan Platonizmle gelen vizyon üzerine eleştiriyi reddeder, diğer yandan bu eleştirinin epistemolojisi ve kurumların görsel boyutu ile ilgili çözümlemelerde bulunur. Bunun nedeni, yazara göre, Foucault'nun vizyonu eleştirmede yine vizyon düşüncesine başvurmasıdır. Böylece, Foucault, baskı ve sömürünün kurumların görsel boyutuna da yansıdığını vurgular. Bu olguyu Foucault'nun çalışmalarında vizyon ve gözle görülebilir olan ile erk arasındaki ilişkide görmek olasıdır. Foucault, ayrıca, modernliğin tarihsel gelişiminde; vizyonun bir süpervizyon'a dönüş süreci hakkında çözümlemelerde bulunur. Ve buna göre, Foucault'nun modernlik anlayışındaki 'vizyonun egemenliği' aslında "erkin egemenliği" ile yakından ilişkilidir. Modernlik aynı zamanda bir görsel paradigma tarafından örgütlenmiştir. Mekânın düzenlenme biçimi, şehirlerin bir makinaya dönüşümü, kurumlardaki hiyerarşik gözetim (askeri kamplar, hastaneler, okullar, hapishaneler, vb.), ve buna benzer gelişmeler vizyonun hegemonyasının göstergesidir günümüz dünyasında.

Bir diğer makalede, Romanyshyn, "Despotik Göz ve Onun Gölgesi: Cahillik Çağında Medya İmajı" adı altında, TV bilinci aracılığı ile modernliğin sonunun gelmesinin bir işareti olarak medyatik imaj bilincinin önemini vurgular. Bu sorunu irdelemede, yazar, genelde medyanın özelde televizyonun, modernliğin değerlerinin yansıtıldığı yer olduğunu bir sayıltı olarak kabul eder. Romanyshyn'e göre, kitap ve bilinç ne kadar ilintiliyse, TV'de kitabın kültürel bilinçaltı olarak kabul edilebilir. Modernlik için son derece önemli olan görsellik yanında, dilsel alanda da bir egemenlik ayırdedilebilir. Ve bu tip bir egemenlik, egosentrik değerlerin ön plana geçmesiyle kendini gösteren bir olgudur. Bununla birlikte, televizyon, kitabın bir gölgesi olarak, belirli değerleri sorgulayarak dilsel-görsel-ego bilincin patolojisini görülebilir hale getirir. Sözkonusu değerler, yazara göre, lineer rasyonellik, bağlamsal tutarlılık, anlamsal süreklilik, iyi tanımlanmış konsantrasyon, sonsuz ilerleme, bireysel özel hayat, üretken etkililik, anlaşılabilirlik ve nötr nesnellik gibi değerlerdir. (Sözkonusu değerler ışığında medya söylemleri üzerine yapılacak bir değerlendirme, aynı zamanda bu söylemlerin ne dereceye kadar "demokratik" olma kaygısı taşıdıkları konusunda bize bir ipucu verebilir.) Bu bağlamda, yazar, modernliğin sona erişinin bir sembolü olarak TV'nin nasıl bir işlev gördüğünü, medya kültürünün yansıttığı birtakım soru işaretlerinin bazı tarihsel-toplumsal oluşumların semptomları olduğunu vurgular. Televizyon, yukarıda söz edilen değerleri bir tarafa bırakarak, kitap bilincini ve egonun patolojisini sorgular. Ayrıca, TV, kamuoyuna açık ve görülebilir hale getirilmiş bir rüya bilincidir. TV, ego bilincin karşısında yer aldığı kadar ego bilince bir rakiptir de. TV'nin bu denli eleştirilmesinin nedeni, ego bilincini, kitap bilincini sorgulamasıdır.

Her ne kadar kitapta yeralan makaleler arasında bir diyalog eksikliği sözkonusu olsa da bu çalışma; "vizyon ve modernlik" ilişkisine ışık tutması açısından, vizyon'un çoğullaştırılarak modernlik sonrasında yeni bir kimlik kazanabileceğini belirten 'iyimser' bir yaklaşım getirmesi açısından, gerek edebiyat, gerek felsefe, gerekse kültürel çalışmalara ilgi duyanların yararlanabileceği bir kaynak oluşturuyor. Günümüzde görsel-merkezci düşüncenin, medyanın giderek artan önemi de gözönünde tutularak, bu kavramları tümüyle reddetmek yerine toplumsal oluşumlara koşut olarak yeni kavramlar üretmeye çalışanlara ve ilgili kavramların felsefi temellerini merak edenlere duyulur.

NURAN EROL

• *tanıtım*

Sahiplenilmiş birey: Teknoloji ve Fransız postmoderni

ARTHUR KROKER

POSSESSED INDIVIDUAL: TECHNOLOGY AND FRENCH POSTMODERN

ST. MARTIN PRESS

NEWYORK 1992

20. yüzyılın dur durak bilmeyen hızda giden yaşam tarzını analiz eden Fransız düşünürlerinin kuramlarının dramatik bir şekilde yeniden yorumlanmasının ve teknolojik oluşumların politikası ve kültürünün eleştirel olarak analizi, Concordia Üniversitesi'nde siyaset bilimi bölümünde öğretim üye olan Arthur Kroker'in en son çalışmasının çekirdeğini oluşturur.

Kroker'in bu çalışması, Fransız toplumsal düşüncesinin günümüzdeki popülaritesini araştırırken, bunun nedenini Amerikan siyasal yapılanmasının Fransız toplumsal düşünce söylemleriyle analiz edilebildiğini; fragmantal düşünürlerin Amerikan toplumundaki en önemli erk çatışmalarına ışık tuttuğunu belirtiyor. Buna göre, "bir teknoloji imparatorluğunu değişik bir açıdan irdelemenin dilini öğrenmek istiyorsanız Fransız felsefi söylemlerini okuyun" (s. 2) diyor Kroker.

Çağdaş Fransız düşüncesi, teknolojik toplumun oldukça orijinal bir açıklamasını veriyor. Teknolojiyi bir dejenerasyon veya özgürlük olarak kabul eden bakış açılarını reddederek bu konuda çeşitli çalışmalar ortaya koyan Fransız düşünürleri (Baudrillard, Barthes, Virilio, Lyotard, Deleuze, Guattari ve Foucault), teknolojiyi şüpheyle karşılanması gereken bir erk olarak tanımlamaya çalışırlar. Gerçekten de Fransız "bimodernizmi"ni güdüleyen başlıca faktör, teknolojinin değişime uğramasını bir dizi eleştirel söylemle irdeleme çabası olmuştur: Salt hız olarak teknoloji (Virillo), simülasyon olarak teknoloji (Baudrillard), teknolojinin retoriği (Barthes), bir makina olarak teknoloji (Lyotard) ve öznellik olarak teknolojiler (Foucault). Bu düşüncelerin ortak paydası, teknolojik toplumun sahiplenilmiş bireycilik olarak tanımlanmasıdır. Dijital rüyaların gerçeğe dönüştürüldüğü bu dünya sahiplenmiş bireyin sahiplenildiği bir yerdir aynı zamanda.

Buna göre, Fransız düşüncesinden ortaya çıkan, bir çırpıda ve toplumun her kesiminde etkili olabilecek teknolojik bir toplumun açımlanmasıdır. Bu bağlamda, Kroker, Fransız düşünürlerinin özellikle teknolojik topluma ilişkin kuramlarını

açıklamak amacıyla, Virilio, Baudrillard, Barthes, Deleuze ve Guattari, Foucault'nun analizlerinden oluşan postmodern bir çalışma ortaya koymaktadır. Amacı ne Fransız postmodernizmini eleştirmek, ne de yeni bir boyut getirmektir. Kroker, postmodernizmin sunuşunu yine bir postmodernizm aracılığı ile yapar.

Çalışmanın birinci bölümünde, "sahiplenilmiş bireycilik" ve teknoloji-Fransız postmodernizmi bağıntısının Fransız düşüncesindeki yeri irdelenmiş. Kroker'e göre "sahiplenilmiş bireycilik," öncelikle bir öznellik olarak algılanmalı. Sözkonusu öznellik, harap hale gelmiş değerler bütününden geriye kalanlardan yaratılmış, tüm işaretlerin iptal edilmesinden ortaya çıkmış bir öznelliktir. Sahiplenilmiş özne, mülkiyet haklarının getirdiği sahiplenme hakkından doğan bir tüketici değildir sadece. Sahiplenilmiş birey günümüz dünyasında tüketimin bir objesi haline gelmiştir aynı zamanda. Artık özne bir tür şans ve olasılık oyunu içinde disipline edilen, manipule edilen ve tüketilen bir birey haline gelmiştir. Buna bağlı olarak özne ideolojik olarak yapılan(dırıl)mış bir özne değil, retorik bir öznedir. Yani bir savaş makinası olarak retoriğin dili içinde eriyip giden teknoloji, sahiplenilmiş bir bireyciliğin temel alındığı kapitalizmin vazgeçilmez bir ögesi haline gelmiştir. Bu anlamda sözkonusu bireycilik, rasyonalizmin son günlerinde kendini duyuran bir nihilizm formudur da diyebiliriz.

Bu noktadan hareketle Kroker, nihilizmin Camus, Sartre ve Nietzsche'nin düşüncelerindeki yerini irdeleyerek, hegemonyanın ve baskının sınırlarının ne olduğunu sorar. Özgürlük artık keyfî bir şekilde erk karşısında ayaklanma mıdır? Yoksa hegemonyanın günümüz toplumlarında özgürlüğümüz üzerine konulmuş sınırların bir garantisi olarak hâlâ var olduğu söylenebilir mi?

Foucault'un da ima ettiği gibi deneyimin sınırsızlığı karşısında bir hüküm verme isteği içinde miyiz yoksa? Bu sınırsızlığa bir sınırlılık getirebileceği düşünülen otoriteler (Tanrı, para, seks, sınıf ve bilinçaltı) üzerine neden sürekli kafa yormaktayız? Kroker'e göre belki de bu sorunun yanıtı erkin yapısıyla doğrudan ilintilidir. Belki de erkin sırrı, günümüzde, işte bu değerler konusunda bir dizi sınırlandırmalar getirme sözü verme ya da bu değerleri sorgulama hakkı vermede yatmaktadır. Kroker, bu sorunsal üzerine Fransız söyleminin nasıl bir yanıt verme çabasında olduğunu da merak ederek Fransız söylemlerinin kendine göre bir tür söylem analizini yapar bu yapıtında.

Çağdaş Fransız söylemi, Kroker'e göre, teknolojik toplumun "jeneolojisini" incelemek amacında değildir. Bu sorunsal, daha çok Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, Gadamer ve Habermas'ın teknoloji ve erke talep olma ve nihilizmin öncülüğünde toplumsal olmayan/toplumsal olan'ın teknolojik üstünlüğü gibi ögelerin ön plana çıktığı düşünce çizgileriyle belirlenen Alman felsefesini çok daha fazla meşgul etmiştir. Buna karşın Fransız felsefesi, teknolojinin zaferiyle belirlenen tarihsel dönemin sonuçlarını ayırdetmeye çalışır: Siyasetin ölümü, estetiğin ölümü, benliğin ölümü, toplumsalın ölümü ve seksin ölümü gibi. Buna bağlı olarak Fransız söylemi teknolojik toplumun kendisini tüketerek, kültürü tüketerek ve de zamanı tüketerek içinde bulunduğumuz bu postmodern anda

öznelliğin niteliğinin nasıl bir değişime uğradığı ve kaderinin ne olacağı sorunsalı üzerinde de durur. Fransız söyleminde özne, Kroker'e göre, postmodern toplumda tersine çevrilebilir bir güdümleme tarafından (Baudrillard), tensel olana damga vurarak psikoanalitiğin görüngüsel alanını kolonize eden teknolojiler tarafından (Foucault), öznesiz bir retorik aracılığı ile (Barthes) ve bazan da dromokratik *(dromocratic)* bir savaş makinasının stratejik dili tarafından sahiplenilir ((Virilio). Böylece, Barthes görünmez teknolojinin işaret oyunlarını anlamada kullanılan retorik bir strateji geliştirir; Foucault erkin işareti altında "bi-modern" öznelliğin kuramını geliştirmeye çalışır; Lyotard teknolojiyi libidinal bir erkin ekonomisi olarak çözümler; Deleuze ve Guattari de teknolojik toplum hakkında bir tür paranoya görüntüsü çizerler. Ve sonuçta tüm Fransız düşünürleri, pasif ve güdümlemenin dilini konuşan bir özne tiplemesi çizerler.

Kroker, çağdaş Fransız düşüncesindeki bu değerlendirmelerin felsefi kökenlerini araştırmayı ihmal etmez. Varoluş hakkındaki tartışmalara katılan özellikle üç ana düşünce akımının günümüz Fransız düşüncesi üzerindeki etkisinin gözardı edilmemesi gerektiğini belirtir: Pragmatik naturalistler (Virilio, Lyotard, Deleuze ve Guattari, Foucault), kadercilik (Baudrillard ve Barthes) ve duyumculuk (Irigaray). Fransız söyleminde bir dönüşüm gerçekleştirebilecek özneye veya araca, bir sahiplenici benliğe değil, yanlızca sahiplenilmiş bireye yer verilir. Ve bu anlamda sahiplenilmiş bireycilik de mükemmel bir unutkanlığı beraberinde getirir: cinselliğin, tarihin ve benliğin unutulmuşluğunu.

İşte bu noktada, Fransız düşünce tarihinde sahiplenilmiş birey üzerine daha önce yapılmış bir tartışmayı anımsatır Kroker. Kaderciler (Barthes ve Baudrillard), başı sonu olmayan, bir tür şans ve olasılık oyunu ve güdümleyici bir araç olarak teknolojinin karamsar çekiciliğinin ayrıntılarını ince ince betimlerler. Barthes'a göre, teknolojik toplumdaki bireyler medyasal uzamda sürüklenir. Buna karşın naturalistler ise gerek Lyotard'ın yeniden canlanan Kantçılığı, gerek Deleuze ve Guattari'nin Spinoza'nın etik anlayışını keşfedişleri ve gerekse pragmatik naturalizm şeklinde kendisini gösteren diğer düşünce akımları, kültürel ayaklanmanın politiği konusunda melankolik kuşkuculuğun en uç görüşlerini şüpheyle karşılamaktadır. Bu bakış açısı, özellikle bir dejenerasyon olarak teknoloji tanımını tarihsel ayrıntılarla açıklamada başarılıdır. Ayrıca bu perspektifi motive eden dönüşümsel politik istenç de gözardı edilmemelidir.

Böylelikle, Kroker'e göre, çağdaş Fransız düşünürleri kendi felsefi çalışmalarının çağdaş teknolojik toplumun bir analizi olduğunda habersiz gibidirler. Baudrillard, güdümleme sürecinde yer alan ögeleri analiz eder; Foucault sapma *(deviation)* olasılığının genel görüntüsünü inceler, Deleuze ve Guattari libidinal istem ekonomisi üzerinde odaklaşır ve Barthhes da bir işaretler imparatorluğunun postmodern toplumu belirleyişini açıklar. Buna göre bu kuramcılardan hiçbiri kelimenin dar anlamıyla teknoloji (araç gereç anlamında teknoloji) olgusunun kuramcıları sayılamaz. Tam tersine, kelimenin en geniş anlamıyla (erke talep olma, erk-istenç ilişkisinin bir işareti olarak *techne* ve *logos*'un toplamından oluşan teknoloji

anlamında) bu kuramcıların teknoloji üzerine bir söylem geliştirdikleri söylenebilir. Fransız söylemindeki en önemli düşüncelerden bir diğeri de sahiplenilmiş bireycilik şeklinde kendisini belli eden teknolojidir. Örneğin, Foucault teknoloji olarak benlik (üretim, iletişim ve tüketim teknolojileriyle beraber) hakkında; Baudrillard medyatik toplum hakkında; Barthes da konuşan öznenin klasik retorik meşruluğundan kaçınarak, bir savaş makinası olarak postmodern gövdelerin erkine ait dilin retorik olarak kabul edildiği sözel bir makina olarak teknolojik toplumu çözümler. Virilio ise, yalnızca hız ve siyasetin kuramcısı olarak, teknolojik toplumun artık bir son'u temsil etmesinden bahseder. Buna bağlı olarak da bi-modernizm, Kroker'e göre, ilkelliğin ve simülasyonun şiddetinde yaşama durumudur. Bu durum, şiddetli sıkıntı ve intiharcı nihilizme doğru eğilimleri beraberinde getirir. Bu noktada ufuk sonunda gözden kaybolur ve kalıntılarla başbaşa kalınan bir dünya içinde buluveririz kendimizi.

Teknoloji üzerine Fransız söylemi, teknolojik toplumun bizi uç noktaya getirdiği kültürü öylesine yoğun bir şekilde analiz eder ki, bu söylemde oldukça ilginç imajlarla karşı karşıya kalmak olasıdır: Baudrillard'ın *simulakrum*'u, Barthes'ın işaret imparatorluğu, Virilio'nun savaş makinası düşüncesi gibi. Örneğin: Baudrillard'ın en önemli amacı, ilkel aklın bir eleştirisini yazmaktır. Baudrillard, Kroker'e göre, geçmişin değil, geleceğin bir tarihçisidir. Baudrillard'a göre, yazım, erk, tarih, bilinç ve seks gibi tüm işaretler *(sign)* yok edilmiştir. Lefebvre ve Mauss'un sosyoloji geleneğini, Lukacs'ın şeyleşme düşüncesini izleyerek, Baudrillard rasyonalizmin bir eleştirisini yapar. Özel efektlerden oluşmuş kişiliklerin oradan oraya koşuşturduğu, halüsinasyonlarla dolu, soğuk bir postmodern dünya çizer Baudrillard. Barthes ise retoriği erkin dili olarak tanımlayarak birçok yapıtında (Mitolojiler, İmaj/Müzik/Tekst, işaretler imparatorluğu) aynı zamanda bir mit olarak teknolojinin çözümlemesini yapar. Kroker'in "çağdaş bir Voltaire" olarak nitelendirdiği Barthes, retoriğin artık bir dizi işaretle estetize edilmiş bir makinaya dönüştürüldüğünü vurgular. Virilio da, buna benzer şekilde, erkin, hareketin hızına; perspektifin mantığının, medyanın dromoskopuna ve biyolojik ritmin de bir tür savaş makinasına dönüştüğünü yazar: Özellikle teknolojinin dönüşümünün öznellik üzerindeki etkisiyle beraber insan bilgisinin ikincil konuma düşüşü (Yokoluşun Estetiği), dünya hava alanı terminallerinde oradan oraya sürüklenen boş vücutların "jet öznelliği" (Hız ve Politika), politikanın bir tür algılama lojistiğinin son aşaması haline gelerek yok olması (Sinema ve Savaş), ve kent alanlarının bir tür savaş makinasına dönüşümü Virilio'nun ele aldığı temalardan bazılarıdır.

Bu felsefi söylemlerde, Sartre ve Camus'de rastlanılan tarihsel özne olmayışı, Fransız söyleminin teknolojik toplumu anlama çabasını küçümsemeyi gerektirmez. Çünkü bu filozofların yazılarında tarihsel çöküş sonrası üzerine sansür edilmemiş raporlar bulmak olasıdır. Örneğin, Baudrillard, güdümleme ve sedüksiyonun mantığının tüm kurulu değerleri ve anlam sistemlerini altüst ettiğini gösterir; Foucault ise düşsel bir burjuva egosunun erk tarafından nasıl kurgulandığını yazar; Barthes da bir retorik makinası olarak işlev gören erkin egemenliğinin önemi

üzerinde durur. Çağdaş Fransız söylemi insanın liberasyonu üzerine vizyonlar üretmese de, teknolojik nihilizmin evrimini tanımlayarak, bu evrimsel süreç sonunda yeni bir kültür döneminin nasıl doğduğunu, erk kavramının ışığı altında içsel teknolojik dinamikler üzerinde durarak çok önemli kuramsal katkılarda bulunur. Bahsedilen Fransız düşünürlerinin yazılarında, psikoloji, etik, medya stratejileri ve postmodern öznelliğin (örneğin, sahiplenilmiş öznellik) ontolojisi üzerine pekçok çözümleme yer almaktadır. Bu çözümlemelerin, düşünce tarihine en büyük katkısı ise, bir zamanlar dışsal olarak görülen, toplumsal ve toplumsal olmayanın üstünlüğüne ait bu dilin en sonunda vücutlarımıza ve beyinlerimize sahiplenerek, bu dönüşümün ve sürecin kendisinin de bir özgürlük biçimi olarak algılandığını göstermesidir kuşkusuz.

Sonuç olarak, Kroker'e göre, hız ve erk imparatorluğu olan ABD'deki egemen teknoloji retoriği üzerine Fransızların çarpıcı siyasal irdelemesi ve bu irdelemeye bağlı olarak teknoloji üzerine olan çözümlemeleri gözardı edilmemelidir: Fransız düşünürlerinin entellektüel gündemindeki konu Amerikan hologramıdır aslında. Fransız postmodern düşünürlerinin çözümlemeleri, teknolojinin kapalı ufkunu delip geçecek bir de-kolonize etme dilidir. Amerikalı birisi için Fransız 'ekolünün' teknoloji üzerine kurguladığı söylemlerin çekiciliğinin moral bir boyutu olduğu söylenebilir. Fransız söylemi yapay Amerikan dünyasının çöküşünün veya çatlamalarının kuramsal teşhisini koyma açısından çok güçlüdür. Ayrıca, dijital gerçeklik tarafından damgalanmış bir kültür için bir karşı koyma stratejisi de sunar. Kroker'in bu çalışmasında, Fransız söylemi, teknolojive erkin egemen sayıltılarının dışında kurgulanmış siyasal bir etik değil, tam tersine bu yapay dünyanın algoritmik kodları içinde formüle edilmiş bir düşünme biçimidir. Sözkonusu söylemi aktarma girişimi, aynı zamanda, dışındaki ideolojik yazılım *(software)* (teknoloji retoriği) ve içindeki dinamik donanım *(hardware)* (gerçek teknoloji güçleri) ile birlikte - Amerika'nın tersyüz edilmesidir. Amerika'nın dijital bir gerçekliğe dönüşümünü ve yok oluşunun klinik bir saptamasını yapan Baudrillard; (Amerikan) işaret imparatorluğunun bir kuramcısı olarak Barthes, Amerika-olma sürecinde yer alan deşifre etmelerin bir betimlemesi olarak Deleuze ve Guattari; liberal nihilizmin jeneolojisinin bir tarihçisi olarak Foucault; ve Amerikan pragmatistlerinin en sofistike olanı Lyotard; Amerikan postmodernliğini analiz etmeye çalışırlar. Buna göre, Fransız kuramı, teknolojinin bir aynası olarak değil, salt bu imparatorluktaki teknoloji virüsünü irdelemeyi aşan, Amerikan hologramının DNA'sı olarak kabul edilebilecek bir ilkellik/hiper-teknoloji arasındaki tersine çevirilebilirlik ilişkisini de vurgulayan bir perspektif sunar. Teknoloji üzerine açımlamalarda bulunan Fransız söylemi, ilkelci istenç ile tekniğin araçsallığının bir araya gelmesinin bir kalıntısıdır. Arthur Kroker'in bu yapıtının başarısı, Fransız söyleminin Amerikan (teknik) yaşam biçimine ait retoriğin kuramsal otobiyografisi olduğunu gösterebilmesinden kaynaklanmaktadır.

NURAN EROL

• *tanıtım*

Parti devletinde politik sınıf

KLAUS VON BEYME

DIE POLITISCHE KLASSE IM PARTEIENSTAAT

SUHRKAMP VERLAG
FRANKFURT 1993
222 SAYFA

Alman siyasetbilimci von Beyme, bu kitabında, 1990'larda Avrupa'da özellikle Yeni Sağ'ın ve sağ popülizmin başlıca saldırı hedefi haline getirdiği parlamenter sistemin ve onun asli failleri olarak partilerin içinde bulunduğu bunalımı irdeliyor. Bunu yaparken, siyasetbiliminde, partilere dayalı parlamenter sistem ve onun 'elitleri' hakkında ortaya konulan yaklaşımları da tartışıp, kavramsal bir çerçeve geliştirmeye çalışıyor. Von Beyme'nin işaret ettiği gibi, Avrupa'da partilerin ve parlamenter sistemin bunalımını incelerken, Batı'nın (geç-kapitalistleşmelerine ve geç-modernleşmelerine bağlı olarak) 'geç-parlamenterleşen' ülkeleri olan İtalya ile Almanya'nın deneyimlerinin özel değeri var. *Partitocrazia* (parti egemenliği) ve *Parteienstaat* (parti devleti) gibi kavramların bu ülkelerin sosyal bilimler literatüründen ve siyasal ortamından doğmuş olması tesadüf değil. Örgüt modeli ve parti (alt-)kültürü ile, evrensel denebilecek bir parti modelinin biçimlenmesini etkileyen Alman Sosyal Demokrat Partisi'nin 'tözsel' niteliği ve zengin tarihi de, Almanya'yı bu konuda kaynak konumuna getiriyor.

Von Beyme'ye göre, Avrupa'da partiler I. Dünya Savaşı'ndan sonra yerleşikleşmeye başladılar. Ondan önce, modernliğin erken döneminde, partilere karşı yaygın bir güvensizlik, hatta 'düşmanlık' mevcuttu. Partilerin, (sosyalizm gibi) belirli dünya görüşlerine, ideolojilere dayanan politika hareketleri yozlaştıran, oligarşik yönelimlere zemin hazırlayan bünyesel özellikleri üzerinde duran bir literatür oluştu. Sonuçta geçerlilik kazanan ise, büyük bürokratik örgütlerin modern kapitalist toplumun inşasındaki ve işleyişindeki kaçınılmazlığına dikkat çeken Max Weber'in öngörüsü oldu. I. Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde partiler, yönetici sınıfın toplumsal-siyasi eklem organı olarak kurumlaşmaya başladılar. II. Dünya Savaşı'ndan sonra ise partilerin varlığının birçok ülkede anayasallaştırılması ile, bu yerleşikleşme ve meşrulaşma süreci tamamlandı.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra siyasi yelpazede sağ-sol ayrımı büyümüştü. Egemen politik elitlerle, teşekkül eden karşı-elitler arasında büyük bir uçurum açılmıştı. II. Dünya Savaşı'ndan sonra partilere dayalı parlamenter sistemin oturması sürecinde ise, ideolojisizleşme dalgası, bu ayrımların azalmasını getirdi. (Özgül

bir dinamik olarak, Hristiyan-Demokrat Parti'lerin kurulması, birçok ülkede Reformasyon kökenli derin politik hatların erimesine katkıda bulundu.) İdeolojisizleş(tir)me süreci, bir davaya bağlı mücadeleciler topluluğu olarak partileri (özellikle sol partileri) yapısal bir değişime soktu. Bir karşı-toplum nüvesi olan "parti cemaati", bürokratik büyük yapılar içinde, hayatiyetini yitirdi. 60'ların yeniden ideolojikleş(tir)me dalgası, sol partilerin değişen bünyesini sarstı, ama eskiye döndüremedi. Bugün, en köklü ve radikal politik semboller bile kimse için tescilli marka değil. Partilerin/politik sınıfın uyarlama yeteneği çok gelişti. Politik düşünceler, basit yeniden formülasyonlarla politik yelpazenin bir ucundan öbür ucuna taşınabiliyor. Von Beyme, yine özgül bir etken olarak, 1980'lerin sonlarında Doğu Avrupa'da oluşan forum benzeri politik yapılarla canlanan "sivil toplum"culuğun, bu ideolojisizleşme sürecine katkıda bulunduğu kanısında.

Partiler, ideolojisizleşmenin ötesinde, seçim, medya, yönetim vb. gibi düzlemlerde etkinlik ve başarı sağlamaları gereken örgütsel bürokrasiler olarak da, 1970'lerden itibaren sorunlarla karşılaştılar. Nüfusun toplumsal ve coğrafi olarak daha hareketli hale gelmesinin de etkisiyle seçmenlerin partilerle özdeşleşme duygusu önemli ölçüde eridi. Üye sayılarında önemli düşüşler oldu. Bu durum, partileri giderek artan ölçüde sınırdaki/eşikteki kararsız seçmenlerin diktesine tabi kıldı. Öte yandan, eskiden politika dışı olarak tanımlanan alanların politika ve parti gündemlerine dahil olması, "aşırı yüklenme"ye yol açtı. Partilerin politik uzmanlaşmasının kaybolmasıyla boşalan yer, reklamla dolduruldu. Seçim mücadelesinin ticarileşmesi, parti bütçelerinin artan ölçeklerde devletçe sübvansiyonu, partilerin depolitizasyonuna ve kendi-başınalaşmasına katkıda bulundu. Bu noktada, yine 1970'lerden başlayarak, yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıkışı, partiler için ciddi bir rekabeti ortaya çıkardı. 1980'lerde ve sonrasında partiler, parlamento dışında odaklanan yeni-korporatif çıkar mekanizmaları yanında yeni toplumsal hareketlerle de rekabet etmek zorunda kaldılar, kalıyorlar.

Von Beyme, partilerin işlevsel değişimini, insanları seferber ve temsil etme enerjisi pahasına patronaj ve elit devşirme işlevini öne çıkardıkları, biçiminde özetliyor. Bu noktada yazarın "elit" ve ona bağlı "politik sınıf" kavramlarını kullanışı önem kazanıyor. Kitapta elitlere ilişkin teoriler özetlenirken, ikili bir tasnif yapılıyor: Elitlerin toplumsal yapıya göre tanımlayan teoriler (Pareto, tekelci devlet kapitalizmi teorileri, Gouldner, Ostrogorski, Weber, Michels, Burnham) ile, saiklerine-eylemlerine göre tanımlayan (Mosca, davranışçılar, Mills, Bachrach, Offe, Therborn) teoriler. Von Beyme, günümüzde elit(ler) kavramının, toplumsal alanların/düzeylerin artan farklılaşması gözetilerek kullanılması gerektiğini vurguluyor. Ona göre elitlerin ayrışmasındaki ve profesyonelleşmesindeki ilerlemeye bağlı olarak elit "sektörleri" gittikçe birbirinden farklılaşıyor ve başka alt-sistemlerin müdahalesine gittikçe daha kapalı hale geliyor. Öte yandan elit kesimleri arasındaki işbirliği ilişkileri yoğunlaşıyor ve alt-sistemlerle birlikte evrilme arayışı artıyor. Von Beyme, bu iki zıt dinamiği, elitin, aşırı yayılma yoluyla bir kategori olarak çözülmesine yönelik bir paradoks olarak düşünüyor. Elit(ler) kavramının politik düzeydeki anlamına gelirsek; von Beyme'nin yaklaşımına göre, parti elitleri kartelı

modern "parti devleti"nin inşası ile, "politik sınıf"ı oluşturmuştur. "Politik sınıf" teriminin, partili elitlerin bütünleşmesi (denebilir ki 'birörnekleşmesi') sözkonusu olduğu ölçüde geçerli olacağını vurguluyor. Bu bütünleşme, politik sınıfın seçmenler(in)den özerkleşmesiyle, kendibaşınalaşmasıyla koşuttur. Zaten politik sınıfın oluşumu, partilerin ideolojisizleşmesine ve örgütsel olarak modellerinin kitle partisi (veya halk partisi) tipinde birleşmelerinin yolaçtığı entegrasyona (ki bu entegrasyon, parti örgütlerinin varlığının ve partinin finansmanının güvencelenmesini, 'partilerüstü' bir 'sınıfsal' bir kaygı haline getirir), doğrudan doğruya bağlıdır. Söylemsel veya ideolojik öz-bilinç açısından bakıldığında, politik elit, üçüncüler yararına ve üçüncüler arasında düzenleyici olarak müdahaleci, eyleyicidir. Politik sınıf ise kendine gönderme yapar, kendi için eyleyicidir. Politik elitin zemini parlamenter sistem, politik sınıfın zemini ise daha özgül bir düzlem olarak parti devletidir. Politik sınıf ve onun varlığının bağlı bulunduğu parti devleti ("yeni Leviathan olarak parti devleti"), devletin ve toplumun partilerce "sömürgeleştirilmesi"ni getirir. Bu nüfuz etme ve yayılma ilişkisi, von Beyme'nin, geç kapitalizm çağında toplumsal düzeylerin farklılaşması ve elitlerin paradoksal konumu hakkındaki söylediklerine uyarlıdır. Bu "sömürgeleştirme"nin harekete geçirdiği efendi-köle diyalektiğinin sonucu da, parti devletinin bünyevi –hatta kısmen "işlevsel"– yozlaşmasıdır.

Kitapta son olarak, Parti Devleti'nin ve Politik Sınıf'ın bunalımına ve aldığı toplumsal tepkiye dönülüyor. 70'li yıllarda ('68 dalgasını izleyen) demokratikleşme talepleri, 80'li yıllarda yeni toplumsal hareketler bu tepkinin soldan gelen; 90'lardaki Yeni Sağcı-popülist saldırılar da sağdan gelen dışavurumlarıdır. Soldan üretilen teoriler meşruluklarını yitirdikleri, sağdan üretilen teoriler ise yönetim krizine yolaçtıkları savıyla partilerin (ve Parti Devleti'nin) meşruluğunu tartışma konusu yapıyorlar. Von Beyme, ağırlıkla, yukarıdan aşağıya geliştiğini belirttiği sağ yeni-popülizmi sorguluyor. İş dünyasından ve medyadan kaynaklanan bu "yukarıdan aşağıya popülizm", korporatist-teknokratik yönetim arayışlarını gündeme getiriyor. Von Beyme, eleştirel entellektüellerin de kısmen bu dalganın anaforuna kapıldığına dikkat çekiyor: Bu, fragmanlaşmış modern toplumda, politik sınıfın suretinde politikanın kendibaşınalaşması ve toplumsal alt-sistemlerle bağıntısını yitirmesi gibi, entellektüellerin eleştirisinin de toplumsal bağıntılarını yitirerek medyatikleşmesine bağlı. Von Beyme'ye göre yukarıdan aşağıya popülizmin en çarpıcı temsilcilerinden birisi olan İtalya'daki Kuzey Ligi türünden hareketlerin kurguladığı "neo-liberal mini devlet" tasarımları, demokrasi ve sosyal devlet yapılarını (hiç de liberal olmayan bir biçimde) tahrip edilmesi tehlikesini beraberinde getiriyor. Yukarıdan aşağıya yeni popülizm sembolik, sahnelemeci, mitik politika anlayışını iyice baskınlaştırıyor ve *Partitocrazia* (parti egemenliği eleştirisini anti-politikaya dönüştürüyor. Bu anti-demokratik eğilimi engellemek için von Beyme'nin siyasetbilimi düzeyindeki önerisi: Politikayı işlevselci tartışmadan kurtarıp normatif demokrasi teorisi tartışmasına sevketmek...

TANIL BORA

Analyse und Kritik
2/1993

Ernst Tugendhat, *Die Kontroverse um die Menschenrechte/İnsan Hakları Tartışması.*

Norbert Hoerster, *Kritische Anmerkungen zu Ernst Tugendhats Konzept der Legitimitaet/Ernst Tugendhat'ın Meşruiyet Kavramı Üzerine Eleştirel Düşünceler.*

Peter Koller, *Ernst Tugendhat über Menschenrechte-Kontroverse Bemerkungen/Ernst Tugendhat'ın İnsan Hakları Üzerine Yazdıkları-Muarız Değinmeler.*

Julian Nida-Rümelein, *Collective Identities and Citizenship/Kollektif Kimlikler ve Yurttaşlık.*

Bruno S.Frey/Gerhard Kirchgaessner, *Diskursethik, Politische Ökonomie und Volksabstimmungen/Söylem Etiği, Politik Ekonomi ve Halkoylamaları.*

Michael Baurmann/Hartmut Kliemt, *Volksabstimmungen, Verhandlungen und der Schleier der Insignifikanz/Halkoylamaları, Pazarlıklar ve Anlamsızlığın Örtüsü.*

Andreas Balog, *Formen der 'Zerlegbarkeit' sozialer Phaenomene / Toplumsal Görüngülerin 'Parçalanabilirliğinin' Biçimleri.*

Stefan Hölscher, *Freuds Trieblehre als Konzeption eines allumfassenden Srebens nach Lust/Her şeyi Kapsayan Bir Zevk Arayışına Dair Bir Kavram Olarak Freud'un Güdülenme Öğretisi.*

Raimo Tuomela, *Corporate Action: A Reply To Coleman/Birleşik Eylem: Coleman'a Bir Cevap.*

Philosophische Rundschau
Yıl 1990, 1/2. Sayı

Emil Angehrn, *Ortsbestimmungen des Politischen. Neuere Literatur zu Thomas Hobbes/Politik Olanın Yerinin Saptanması Üzerine. Thomas Hobbes Hakkındaki Yeni Literatür.*

Ernst Vollrath, *Wie kann Hegels 'Philosophie des Rechts' als Politische Philosophie gelesen werden?/Hegel'in 'Hukuk Felsefesi', Nasıl, Bir Siyaset Felsefesi Olarak Okunabilir?*

Falk Wagner, *Religionsphilosophie und philosophische Theologie/Din Felsefesi ve Felsefi Teoloji.*

Rolf-Peter Horstmann, *Der Kampf um den Buchstaben in der Hegel-Forschung der Gegenwart/Günümüzün Hegel Araştırmalarında Bir Harf Uğruna Verilen Mücadele.*

Alexander P.D. Mourelatos, *The Early Greek Cosmologists/Erken Dönem Yunan Evrenbilimcileri.*

Jochen Wagner, *J.F.M.Arends: Die Einheit des Polis/J.F.M.Arends: Polis'in Birliği.*

Günter Figal ve Hans-Peter Schütt, *Substanzen und Ideen. Neuere Literatur zur Aristotelischen Metaphysik/Tözler*

ve Fikirler. Aristoteles Metafiziğine İlişkin Yeni Literatür.

Heinrich Niehues-Pröbsting, ***"Kunst der Überlistung" oder "Reden mit Vernunft"? Zur philosophischen Aspekten der Rethorik/****"Aldatma Sanatı" mı "Akılla Konuşmak" mı? Retoriğin Felsefi Veçheleri Üzerine.*

Transit
Sayı 6 (1993)

Jacek Kuron, ***Soziale Gerechtigkeit als soziale Bewegung/****Toplumsal Hareket Olarak Toplumsal Adalet.*

Richard B.Freeman, ***Postkommunistische Schizophrenie*** */ Postkomünist Şizofreni.*

Ira Katznelson, ***Jenseits von Sozialismus und Liberalismus/****Sosyalizm ve Liberalizmin Ötesinde.*

Hans.-J.Wagener, ***Enttaeuschungen, Wunder und rationaler Diskurs/****Hayal Kırıklıkları, Mucizeler ve Rasyonel Söylem.*

Aleksander Smolar, ***Vom homo sovieticus zum Bürger/****Homo Sovieticus'dan Yurttaşa.*

Claus Offe, ***Akteure und Agenda der Reform/****Reformun Failleri ve Gündemi.*

Tony Judt, ***Politische Mythen im Nachkriegseuropa/****Savaş Sonrası Avrupa'sında Politik Mitler.*

Markus Meckel, ***Vergangenheit als gesamtdeutsche Aufgabe/****Tüm Almanya İçin Bir Ödev Olarak Geçmiş.*

Dieter Simon, ***Verstellung und Waschzwang/****İkiyüzlülük ve Yıkanma Zorunluluğu.*

Elemer Hankiss, ***Der ungarische Medienkrieg/****Macar Medya Savaşı.*

Leszek Kolakowski, ***Vorwitzige Bemerkungen zum neuen Katechismus/****Yeni İlmihale İlişkin Küstahça Değinmeler.*

Critical Review
C. 5, No. 3 Yaz 1991

Aaron Wildavsky, ***Can norms rescue self-interest or macro explanation be joined to micro?*** */ Normlar özçıkarı kurtarabilir mi ya da makro açıklama mikro açıklamayla birleştirilebilir mi?*

Jeffrey Friedman, ***Accounting for political preferences: cultural theory vs. cultural history*** */ Siyasal yeğleyimlerin açıklaması: kültürel teoriye karşı kültürel tarih.*

J.G. Merquior, ***Death to Homo Economicus?*** */ İktisadi İnsan'a ölüm mü?*

Susan Love Brown, ***Breaking the habits of the heart*** */ Kalbin alışkanlıklarının yıkılması.*

J.G. Merquior, ***In quest of modern culture: hysterical of historical hu-***

manism / Modern kültürün peşinde: isterik ya da tarihsel hümanizm.

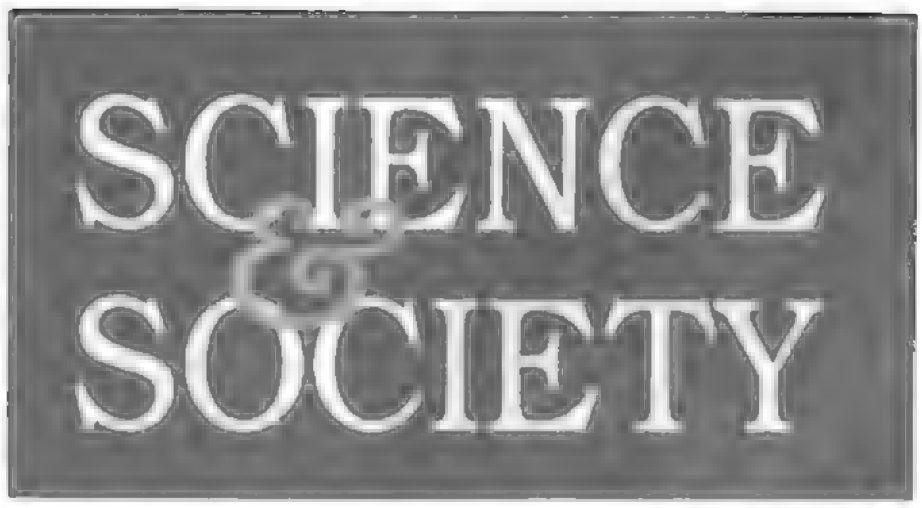
Science & Society
C. 57, No. 2, Yaz 1993

W.Suchting, ***Reconstructing Marxism*** / *Marksizmin Yeniden İnşası.*

Eftichios Bitsakis, ***Scientific Realism*** / *Bilimsel Gerçekçilik.*

Paul Auerbach and Peter Skott, ***Capitalist Trends and Socialist Priorities*** / *Kapitalist Eğilimler ve Sosyalist Öncelikler.*

Lorenzo Pena, ***In defence of full-scale planning*** / *Tam ölçekli planlamanın savunması.*



Alan Wald, ***Literary 'leftism' reconsidered*** / *Edebi 'solculuk' yeniden ele alınıyor.*

David Laibman, ***The falling rate of profit: a new empirical study*** / *Kârların düşme oranı: yeni bir ampirik çalışma.*

Thesis Eleven
No. 33, 1992

George Markus, ***Changing Images of Science*** / *Bilime Dair Değişen İmgeler.*

Alain Caille, ***Utilitarianism and Anti-Utilitarianism*** / *Yararcılık ve Yararcılık Karşıtlığı.*

Agnes Heller, ***World, Things, Life and Home*** / *Dünya, Şeyler, Hayat ve Yuva.*

Ahmet İnsel, ***On Unachieved Democracy*** / *Oluşturulmuş Demokrasi Üzerine.*

Dick Howard, ***Constitution, Representation and Rights*** / *Anayasa, Temsil ve Haklar.*

G.Corm, ***Political and Economic Development in Iraq and the Arabian Peninsula from 1919 to 1980*** / *Irak'da ve Arap Yarımadası'nda 1919'dan 1980'e Siyasal ve Ekonomik Gelişme.*

Maxime Rodinson, ***Fundamentalism, Destabilization, Reconstruction*** / *Köktendincilik, İstikrarsızlaştırma, Yeniden İnşa.*

Shelley Mallett, ***Feminist Epistemology and the Politics of Need*** / *Feminist Epistemoloji ve İhtiyaç Siyaseti.*

Economy and Society
C. 22, No. 3, Ağustos 1993

Andrew Barry, ***Thomas Osborne and Nikolas Rose, Liberalism, neoliberalism and governmentality: introduction*** / *Liberalizm, yeni-liberalizm ve hükümet etme zihniyeti.*

Graham Burchell, ***Liberal government and the techniques of the self*** / *Liberal hükümet ve benlik teknikleri.*

Barry Hindess, ***Liberalism, socialism and democracy: variations on a governmental theme*** / *Liberalizm, sosyalizm ve demokrasi: Bir hükümet etme izleği üzerine çeşitlemeler.*

Andrew Barry, ***The European Community and European Government:***

ECONOMY AND SOCIETY

***harmonization, mobility and space** / Avrupa Topluluğu ve Avrupa Hükümeti: Uyumlaştırma, hareketlilik ve mekân.*

Barbara Cruikshank, ***Revolutions within: self-government and self-esteem** / İçimizdeki devrimler: Öz-yönetim ve öz-saygı.*

Thomas Osborne, ***On liberalism, neo-liberalism and the 'liberal profession' of medicine** / Liberalizm, yeni-liberalizm ve hekimliğin 'liberal icrası' üzerine .*

Monica Greco, ***Psychosomatic subjects and 'the duty to be well': personel agency within medical rationality** / Psikosomatik özneler ve 'iyi olma yükümlülüğü': Tıbbi rasyonellik içerisinde kişisel eylemlilik.*

Kevin Stenson, ***Community policing as a governmental technology** / Bir hükümet etme teknolojisi olarak topluluğun asayişinin sağlanması.*

Vikki Bell, ***Governing childhood: neo-liberalism and the law** / Çocukluğun yönetilmesi: yeni-liberalizm ve hukuk.*

Düzeltme

Toplum ve Bilim'in 62. (Yaz-Güz 1993) sayısında yayımlanan, Füsun Üstel'in " 'Eritme Potası'ndan Çokkültürcülüğe: ABD'de Etnik Topluluklar" başlıklı makalesinde yazının anlaşılmasında sorun yaratan dizgi hataları olmuştur. Derginin 113.-114. sayfasındaki sorunlu bölümleri aşağıda doğru biçimiyle yayımlıyor; özür diliyoruz.

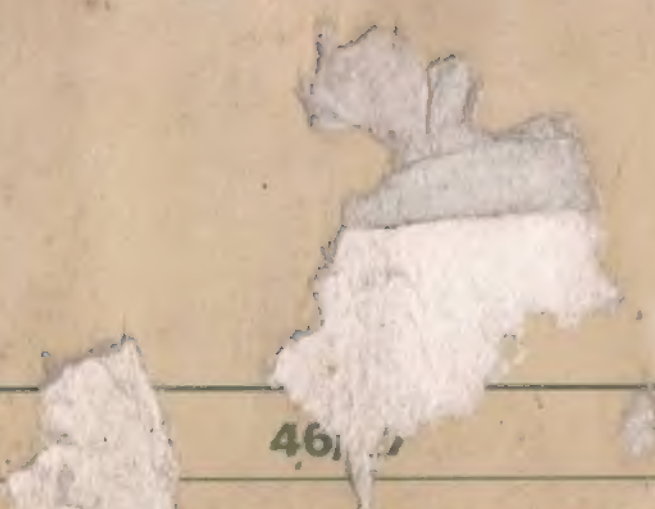
Kültür, kimlik, etniklik

Çok sayıda etnik topluluğun bulunduğu bir toplum yapısının, demokrasinin temel öncülleriyle uzlaştırılması günümüzde devletlerin karşısına çıkan temel sorunlardan belki de en önemlisidir. "Kültürel olarak çoğul" her devlette, etnik asimilasyondan kültürel çoğulculuğa kadar uzanabilecek çok sayıda siyasa seçenekleri, etnikliğin veri toplumdaki ifade biçimleriyle yani "kimlik hedefleri"yle doğrudan ilişkilidir.

"Etnik kimlik" Gans'ın "sembolik etniklik" olarak tanımladığı, kendini yüzeysel ve kısa süreli olarak gösteren etnik bağlılık biçiminden, etnik gruplar arası mücadeleyi örgütleyen etnik liderliğe mutlak sadakate kadar, çok geniş bir alanda ortaya çıkmaktadır. Öte yandan "etnik kimlik" kavramının esnekliği, kültürel, toplumsal ve psikolojik motivasyonların dinamik niteliğinden kaynaklanan düzey ve tonlama farklılıklarını da gündeme getirmektedir. "Etnik kimlik", köken, benzersiz, kan, dayanışma, birlik, güvenlik, kişisel bütünlük, bağımsızlık, tanınma, toprak bütünlüğü, kültürel farklılık, eşit ekonomik haklar vb. faktör, iddia ve taleplere göndermede bulunurken; bunların olası bileşimleri, duygusal içerik düzeyi ve toplumsal örgütlenme biçimi, "etnik grup", "kültür" ve "etnik kimlik" kavramlarının, özellikle de gündelik kullanımında bir belirsizlik içine sürüklenmesine neden olmaktadır. Etniklik yalnızca, belirli bir insan kategorisi ya da grubunda içkin olduğu izlenimini yaratan kültürel biçimler altında görünürlük kazanırken, etnik kimlik, etnik kategorilerin varlığı olmaksızın hiçbir anlam

taşımamaktadır. Kısacası her üç kavram arasında işlevsel bir karşılıklı bağımlılık ilişkisi bulunmakta (Roosens, 1989: 19), bu da sözkonusu anlam kargaşasını daha da arttırmaktadır. (...)

Kısacası etniklik, modern dünyada kollektif eylem ve hareketlilik için önemli bir eksen oluşturmaktadır. Bu makalede, etnikliğin temel bir toplumsal kategori oluşturduğu Amerika Birleşik Devletleri'nde, etnik taleplerin yeni siyasal meşruiyet ve pazarlık sistemlerini ne yönde geliştirdiği ve "eritme potası" söyleminden çokkültürcülüğe varan süreçte Amerikan toplumunda etnikliğin geçirdiği "kabuk değiştirme" olgusu incelenecektir.



Toplum ve Bilim

46[illegible]

Adanır [illegible]*ğu Avrupa'la Gelenek ve Kırsal Değişim* Toprak *Tanzimat ve Çağdaş Türkiye* Yeldan *1979-83 Türk Yapısal Uyum Programı* Menard *Örgütler Neden Var?* Ayata *Gecekondu ve Apartman* Hekimoğlu *Modernleşme ve İstikrarsızlık* Üstel *İnsan Hakları Tartışmalarında Standartlaşma-Rölativizm İkilemi* Richert *Çoğunluğun Sorunu Azınlıklar* Gürsel *Gökalp'in Milliyetçiliğinde Epik Söylem* Kitsikis *Bilimsel Düşünce ve Rönesans Ruhu* Millas *Kitsikis'in Yanıtına Not*

48/49

Unat *Sosyal Bilimlerde Yeni Gelişmeler: Modernizm-Postmodernizm* Kağıtçıbaşı *Psikoloji, Kültür ve Sosyal Değişme* Özdalga *Türkiye'de Sosyolog Olmak* Doğruel *İstikrar Politikaları Altında Sanayileşme Hedefleri* Doğruel *Tarımda Teknolojik Değişme ve Başlangıç Koşulları* Buğra *İş Yaşamındaki Belirsizliğin Siyasal Kaynakları* Berktay *Batı ve Türk Ortaçağ Tarihçiliği* Aktüre *19. Yüzyılda Menteşe Sancağı* Sirman *Köy Ünitesinin Tanımlanması* Akşit *Güneydoğu Anadolu Sulama Kalkınma Projeleri* Köksal-Kara *1980 Sonrasında Yerel Siyaset* Varol *Yerel İktidar Yapısında Değişim Eğilimleri* Seymen *Küçük Ölçekli Üretimin Yapısı* Ayata *Buldan Dokuma Sanayii* Şenyapılı *Planlama Açısından Gecekondu*

50

Divitçioğlu *Karlıklar'dan Karahanlılara* Tekeli *Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Nüfusun Yer Değiştirmesi ve İskân Sorunu* Fişek *Cinsiyet Konumu ve Psikoloji* Alkan *Tanzimat'tan Sonra Kadının Hukuksal Statüsü ve Devletin Evlilik Sürecine Müdahalesi Üzerine* Ayata *Kasabada Politika ve Politikacı* Mazıcı *Bulgaristan'da Türk Kitle İletişim Araçlarının Gelişmesi ve Bozulması* Tarhanlı *İnsan Hakları: Standartlaşma-Rölativizm Tartışması Üzerine* Aydın *Edward Said'in Oryantalizmi Üzerine* Kurdakul *Boğdurularak Öldürüldüğü 104. Yılı Nedeniyle Osmanlı Basınında Mithat Paşa*

51/52

Sonat *Sınır Sorunu ve Büyüme* Eser *Bir "Anayasal Reform" Önerisi* Eren *Piyasa Sosyalizmi* Çeçen *Sosyal Demokrat İktisat Politikaları* Güneş-Ayata *Gecekondularda Kimlik Sorunu* Peker *Türkiye'de Nüfus Politikası (1980-88)* Akşit *Çocuk Ölümlerinde Anne Eğitiminin Rolü* Millas *Türk Edebiyatında Yunan İmajı* Gülalp *Ulusal Kimliğe Karşı Dinci Kimlik* Tekeli-İlkin *Mustafa Celâleddin Bey'in Mükâleme Adlı Risalesi* Şeni *Türk Efsanelerinde İstanbul* Aksoy *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış'ın Çeşitli Yönleri*

53

Arat *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Hareketi* Kandiyoti *Kadın, İslâm ve Devlet* Özbay *Türkiye'de Kadın ve Çocuk Emeği* Kabasakal *Kadınlar, Örgütler ve Güç Dağılımı* Göle *Batı Modernizmi ve Post-Feminizm* Parla *Romanın Çıkışında Kadın* Smith-Smith *İstanbul'da Teori X ve Y* Türkcan *Sanayi Ötesi Toplumda Para, Emek ve Devlet* Boratav *Sanayi Ötesi Toplumda Değer Yasası* Arın *Bir Yeni Anayasa Tasarımı Üzerine* Çakır *Osmanlı Kadın Dernekleri*

54/55

Divitçioğlu *Nasıl Bir Tarih* Berktay *Dört Tarihçinin Sosyal Portresi* Deringil *Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Geleneğin' İcadı* Esenbel *Japon Islahat Düşüncesi* Toprak *Sosyal Tarihin Alanı* Berktay *Simon Schama* Yenal-Yenal *Alman Tarihinin Özgünlükleri* Öncü *"İnsan, Aile, Kültür" Üzerine*

56/61

Taymaz *Kriz ve Teknoloji* Yentürk *Post-fordist Gelişmeler ve Dünya İktisadî İşbölümünün Geleceği* Lipietz *Uluslararası İşbölümünde Yeni Eğilimler* Harvey *Esneklik: Tehdit mi Fırsat mı?* Yenal & Yenal *2000 Yılına Doğru Dünyada Gıda ve Tarım* Hirst & Zeitlin *Esnek Uzmanlaşma ve İngiliz İmalat Sektörü* Güvenç *İstanbul Tekstil Sanayiinde Üretim Faktörleri* Uğur *İletişim, İşletmecilik ve Örgüt Sosyolojisinin İlk Randevusu* Alada *Adam Smith'de Yanılma Faktörü*

62

Keyder *Türk Milliyetçiliğine Bakmaya Çalışırken* İnan *Mukayeseli Tarih Yazını İçin Bir Öneri* Deringil *Abdülhamid Döneminde Törenler, Simgeler, Mitler* Özdoğan *Türk Ulusçuluğu ve Türkî Cumhuriyetler* Çınar *Küresel Sermaye ve Ulus-Devlet Üzerine Etkileri* Kadıoğlu *Devletini Arayan Millet: Almanya Örneği* Üstel *ABD'de Etnik Topluluklar* Keyman *Postmodernizm ve Radikal Demokrasi*

Birikim Yayınları